Handbuch

der

christlichen

Kirchen- und Dogmen-Geschichte

für

Prediger und Studirende.

Von

Dr. Joh. Heinr. Aug. Ebrard.

Erster Band.

Erlangen.

Verlag von Andreas Deichert.

1865.

Druck von Junge u. Sohn in Erlangen.

Vorrede.

Nicht mit den großen kirchenhistorischen Werken von Neander, Gieseler u. A. will das vorliegende Handbuch — die Frucht zwanzigjähriger Quellenstudien — in Concurrenz treten, sondern, wie schon sein Titel sagt, mit jenen Compendien, welche in unsrer Zeit der Mehrzahl der Studirenden zur Grundlage und oft zur alleinigen Quelle ihres kirchengeschichtlichen Studiums, den Predigern zur Auffrischung des erworbenen Wissens und zum Nachschlagen zu dienen pflegen. Und zwar ist es eine vierfache Erwägung, die mir die Ausarbeitung eines Handbuchs, wie das vorliegende, als ein Bedürfnis erscheinen ließ.

Für's erste geben jene Compendien meist nur in abstracter Form den äußersten Umriß der Ereignisse oder auch nur die Namen derselben, ohne daß es im Leser zu einer geschichtlichen Anschauung der Hergänge käme. Man erfährt bei jeder geschichtlichen Bewegung die Kette der Ergebnisse, aber nicht, durch welches Ineinanderwirken innerer geistiger Faktoren und äußerer Constellationen es zu diesen Ergebnissen habe kommen können. Das hat aber den doppelten Nachtheil, daß das Studium erschwert und daß es ungründlich wird. In historischen Dingen ist Viel wissen weit leichter, als Wenig wissen. Erst wo der Zusammenhang des geschichtlichen Verlaufes lückenlos dargestellt wird, werden die Begebenheiten klar und verständlich, und eben damit auch behältlich. Die trockene Notiz, daß auf dem Concil zu Ephesus Nestorius von Cyrill mit Recht, auf der Räubersynode Flavian von Dioskur mit Unrecht, zu Chalcedon Dioskur mit Recht verdammt wurde, wird nur mit Mühe dem Gedächtnis eingeprägt und rasch wieder in

demselben sich verwirren und vergessen werden. Natürlich! es sind ja bloße Namen, bloße Combinationen von Personennamen mit Städtenamen und Jahrzahlen. Sobald dagegen, so wie ich es gethan, der Hergang auf diesen einzelnen Concilien bis zur Anschaulichkeit beschrieben ist, so ist es gar nicht mehr möglich, diese Concilien und die auf denselben auftretenden Personen zu verwechseln oder zu vergessen. Und was von diesem einzelnen Beispiel gilt, das gilt von allen Abschnitten und Paragraphen. Beim ersten flüchtigen Blick möchte vielleicht mancher denken, es werde von mir des Stoffes zu viel gegeben; wer könne all dies Detail merken? Allein dies Detail gebe ich eben auch nicht, damit es „gemerkt," mühselig dem Gedächtnis eingekeilt werde; sondern damit in Folge des anschaulichen Details die Hauptbegebenheiten sich mühelos von selber einprägen. Was man gleichsam vor seinen Augen hat vor sich gehen sehen, das vergißt sich nicht, während abstracte Begriffe lezter Resultate sich nur schwer der Erinnerung einprägen und leicht darin verwischen. Auch der Charakter eines Mannes wird durch einzelne Worte und Züge aus seinem Leben anschaulicher und sicherer geschildert, als durch adjektivische Prädicate. Wer nun mein Handbuch mit Nuzen studiren will, der lese einen jeden Paragraphen ruhig und aufmerksam — sowie man ein Buch zur Unterhaltung liest — ein oder etliche Male durch, und notire sich dann das, was ihm unwillkürlich geblieben ist, in ein (am besten tabellarisch anzulegendes) Heft. Wie viele und welche Punkte er seinem Gedächtnis einprägen wolle, darüber kann sich ein jeder, der nur einigermaßen Einsicht besizt, leicht nach der Wichtigkeit der Sache und nach der individuellen Kraft seines Gedächtnisses ein Urtheil bilden. Insbesondere gilt dies von den Jahrzahlen. Ich habe viele — sogar sehr viele Jahrzahlen angegeben, aber nicht, damit man sie auswendig lerne, sondern damit beim Lesen die chronologische Aufeinanderfolge der einzelnen und einzelnsten Ereignisse und hiemit ihr Causalnexus sich zu einem klaren Bild gestalte; dem Gedächtnisse dürften kaum weitere Jahrzahlen einzuprägen sein, als die in den Ueberschriften der Paragraphen enthaltenen (für welche das Inhaltsverzeichnis zugleich als chronol. Tabelle dient) sammt den innerhalb der Paragraphen selbst mit fetter Schrift gedruckten.

Das reichere Detail, welches ich gebe, soll aber nicht nur das Studium erleichtern, sondern auch zu einem gründlicheren Studium anlocken. Es werden immer nur einzelne wenige Studirende

sein, welche in Folge höherer Begabung überhaupt oder besonderer Neigung für das Geschichtsfach auf der Universität sich mit wirklichen Quellenstudien befassen, und die Erfahrung lehrt, daß die Zahl auch derer gering ist, welche wenigstens ein Werk wie „Gieseler" gründlich durchstudiren. Die Mehrzahl lernt dann aber aus ihren Compendien die Quellen gar nicht, und ebensowenig: was Quellenstudium sei? kennen. Ich habe nun ein Handbuch geben wollen, das zwischen Gieseler und jenen Compendien die Mitte hält, nicht den ganzen Stoff in Quellenauszügen darstellt, aber doch an wichtigen Punkten auf die Quellen zurückgreift, bald dadurch, daß im Text selbst verba ipsissima citirt werden, bald durch kürzere Quellenauszüge in den Anmerkungen. Hin und wieder, wo es Noth that oder nahe lag, ließ ich Blicke thun in die Arbeit des Forschens, der hist. Kritik, der Quellenvergleichung hinein (z. B. §. 67, 98, 113 u. a.). Einzelne Quellenschriften, die jeder Theologiestudirende gelesen haben soll, habe ich als solche besonders bezeichnet und empfohlen. Die Literatur nämlich vor den einzelnen Abschnitten habe ich mit Willen und gutem Grunde nicht in der Vollständigkeit wie Gieseler und Engelhardt mitgetheilt, sondern auf das wichtigste mich beschränkt, dafür aber Schriften, welche dem wißbegierigen Leser zu eingehenderem Studium besonders zu empfehlen sind, mit Sternchen bezeichnet. Meine Meinung ist dabei nicht, daß jeder Studirende alle die so bezeichneten Werke lesen solle, sondern daß ein jeder je nach der Neigung, die er für einzelne Partieen der Kirchengeschichte empfindet, wenigstens etliche solche Werke studire. Die Hauptsache, worauf es ankommt, ist die, daß der Studirende studiren lerne, und sich nicht (wie es in Folge jener beliebten Compendien so häufig, aber zum Ruin der Kirche, geschieht) auf ein bloßes Einlernen eines ihm innerlich fremd bleibenden, weil nicht in reproduktiver Eigenthätigkeit durchgearbeiteten Stoffes beschränke.

Den gleichen Doppelzweck, das Studium zu erleichtern und zugleich zu vertiefen, habe ich zweitens dadurch zu erreichen gesucht, daß ich die gewöhnliche Art der Anordnung und Eintheilung des Stoffes verlassen habe. Wenn nämlich in jeder Periode (die Reformationszeit etwa ausgenommen) die gleichen Rubriken: Ausbreitung und äußere Geschichte, Lehre und Lehrstreitigkeiten, Verfassung, Cultus, kirchl. Leben, Spaltungen und Sekten, theol. Literatur, wiederkehren, so trifft eine solche Eintheilung der Vorwurf des Schablonen-

artigen; es ist ein fremdes, äußerlich-abstractes Schema, in welches der Stoff sich muß pressen oder zerschneiden lassen; das ist nicht möglich, ohne daß Dinge, welche innerlich zusammengehören, auseinandergerissen werden, was den im Studium begriffenen verwirrt, oder daß capita mortua trockener Namenverzeichnisse übrig bleiben, was ihn ermüdet. In Wahrheit schafft sich der Gang der Geschichte selbst seine organische Gliederung, und zwar eine jede Periode wiederum in ihrer eigenthümlichen Weise; dieser im Gegenstande selbst gegebenen Gliederung bin ich nachgegangen (vgl. §. 10, §. 31, §. 80), und aus ihr hat sich mir eine Anordnung und Eintheilung des Stoffes ergeben, bei welcher alles einzelne zu sagende nicht nur überhaupt irgendwo, sondern in seinem organischen Zusammenhang und so gesagt wird, daß es zugleich in seinem Grunde durchschaut wird und zugleich — eben in Folge dessen — sich dem Gedächtnis organisch einfügt. Es wird z. B. die vorconstantinische patristische Literatur sammt dem in ihr zu Tage tretenden Gegensaz verschiedner Schulen leichter begriffen, richtiger verstanden und müheloser behalten werden, wenn (wie §. 12 f.) ihr Erwachsen aus der zwiefachen Grundstellung der Christenheit zum Heidenthum aufgezeigt wird, als wenn derselbe Stoff unter die Abschnitte „theol. Streitigkeiten," „Lehrentwicklung," „kirchliche Schriftsteller" vertheilt wäre. Es wird der Montanismus in seinem innern Zusammenhang mit dem Novatianismus (§. 29—30) als Phase der Entwicklung des Kirchenthums und Kirchenbegriffs besser erfaßt und durchschaut werden, als wenn jener unter die Ueberschrift „Sekten" und dieser unter die Ueberschrift „Schismen" gestellt wäre. Es werden die äußerlich weitauseinanderliegenden Erscheinungen des Donatismus, Priscillianismus, Paulicianismus verständlicher und eben darum auch behältlicher werden, wenn sie (wie Buch III Abschn. 4) unter den gemeinsamen Gesichtspunkt der Reaktionen gegen das verderbte Staats- und Massenkirchenthum gestellt und somit nach ihren Aehnlichkeiten und Unähnlichkeiten mit einander verglichen werden, als wenn sie als drei vereinzelte Singularitäten zerstreut stünden. Diese Methode, die Dinge unter diejenigen Gesichtspunkte zu stellen, welche in der betreffenden Periode die die geschichtliche Bewegung beherrschenden waren, bewahrt zugleich vor der Gefahr, Gegensäze der Vergangenheit auf Kategorieen zu reduciren, welche dem modernen Denken und der modernen Philosophie entstammen. — Nun läßt sich

freilich einwenden, es sei für den banausisch=praktischen Gebrauch des Studirenden, welcher eine theol. Prüfung vor sich habe, eine Unbequemlichkeit, wenn er in seinem Handbuch den Stoff nicht nach denjenigen Rubriken und Ueberschriften zusammengestellt finde, nach welchen ihm derselbe etwa im Examen abgefragt werde. Allein erstlich wird, wer den Stoff sich geistig angeeignet hat, denselben auch zu beherrschen und darum leicht umzuordnen wissen, und z. B. wenn er nach den Schismen gefragt wird, auch das donatistische nicht vergessen, obgleich dies hier unter der Aufschrift: „Reaktionen" steht; oder er wird, was er über die Ausbreitung des Christenthums aus §§. 14, 36, 37, 39 und 65—72 gelernt hat, leicht zusammenzuordnen vermögen; sodann aber ist durch ein sehr ausführliches alphabetisches Register dafür Sorge getragen, daß, was irgend etwa unter Eine (äußerliche) Rubrik gebracht werden kann (wie z. B. Kirchenbaustil, theol. Literatur, Gottesdienst, Mönchthum, Bibelübersezungen, u. s. w. u. s. w.) leicht zusammengefunden zu werden vermag. —

Ein dritter Hauptpunkt, vermöge dessen das vorliegende Handbuch eine berechtigte Stelle neben den gewöhnlichen Compendien und, wie ich zu hoffen wage, einen Vorzug vor denselben beanspruchen darf, ist die wiederhergestellte organische Verbindung der Dogmengeschichte mit der Kirchengeschichte. Die Aussonderung der ersteren begann in einer Zeit, wo man für das innere Wesen der christlichen Lehrentwicklung nicht eben das lebendigste Verständnis besaß, und in der „Geschichte der Dogmen" nur die Geschichte verschiedener „Lehrmeinungen" sah. Daraus will ich nun keineswegs den Schluß ziehen, daß jene Ausscheidung überhaupt unberechtigt sei; für die Geschichtsforschung ist sie nach dem Princip der Arbeitstheilung unvermeidlich; ob sie aber für das Geschichtsstudium ersprießlich sei, ist eine andere Frage. Es kann das, was man Kirchengeschichte nennt, gar nicht behandelt werden, ohne auf den Inhalt jener dogmatischen Polaritäten, Gegensäze und Streitigkeiten einzugehen, welche ein so wesentlicher Faktor der geschichtlichen Bewegung waren; etwas Dogmengeschichte muß also immer in der Kirchengeschichte mitgetheilt werden; wenn aber etwas, warum dann nicht lieber gleich etwas rechtes, gründliches, ganzes? Warum soll die Geschichte der Lehrentwicklung aufgespart werden für ein gesondertes Studium? Kann doch auch umgekehrt sie nicht wissenschaftlich verstanden werden ohne aus ihrem engen Zusammenhang mit der

Geschichte des christlichen Lebens und der kirchlichen Zustände heraus! Die Zeiten sind ja wohl hoffentlich vorüber, wo man, von allem Concret-wirklichen abstrahirend, die Dogmenentwicklung als dialektische Bewegung eines reinen Begriffs auffassen und darstellen zu können wähnte; und auch die Zeiten werden hoffentlich bald vorüber sein, wo man die ganze Dogmenentwicklung der öcumenischen Kirche anschauen zu dürfen glaubte als die Substruction, die einem am Ende der Reformationszeit zu Stande gebrachten Sonderbekenntnis einer ev. Einzelkirche habe zur Grundlage seines Werdens dienen müssen. Solche Phantasmen können aber nur entstehen, wo man die Dogmenentwicklung aus dem concreten Boden der harten, rauhen und sündebefleckten Wirklichkeit, in welchem sie mit allen Fasern wurzelt, künstlich herauslöst. Ueber ihrem Wachsthum leuchtete freilich die Sonne des h. Geistes und seiner erleuchtenden Gnadenwirkungen; und daß in ihrem Wachsthum selber eine wirkliche großartige innere Dialektik sich darstellt, das könnte nur der platte Unverstand leugnen wollen. Aber mit allem dem ist nicht ausgeschlossen, daß sie eine menschliche Entwicklung und darum ein Produkt des unaufhörlichen Kampfes zwischen Geist und Fleisch ist; daß sie daher ebensoviel Hemmnisse und Rückschritte, als Fortschritte aufzuweisen hat; daß auch ihre besten Ergebnisse unvollkommen und mit der Signatur menschlicher Schwachheit behaftet sind; und daß eine wahre Einsicht in sie nie und nimmer gewonnen zu werden vermag, wenn nicht ihr Werden in jenem seinem Verwachsensein mit der concreten Wirklichkeit — wenn nicht die Dogmenentwicklung in ihrem inneren Zusammenhang mit dem christlichen Leben und den kirchlichen Zuständen verfolgt und erkannt wird. — Aus diesen Gründen habe ich die Dogmengeschichte organisch mit der Kirchengeschichte verbunden, und glaube getrost sagen zu dürfen, daß man nichts vermissen wird, was in einem Handbuch der Dogmengeschichte gegeben zu werden pflegt. Man wird umgekehrt vielleicht manches (z. B. §. 101 ff. und §. 124 in der Darstellung der mittelalterlichen Scholastik) finden, was man in den gewöhnlichen Lehr- und Handbüchern der Dogmengeschichte vergeblich sucht. In den dogmengeschichtlichen Stücken meines Handbuchs habe ich aber insbesondere jenen Grundsaz befolgt, nicht subjektive Reflexionen oder Uebersezungen in moderne Denkkategorien zu geben, sondern die Quellen in ihrer eignen Sprache reden zu lassen, und die entscheidenden Schlag- und Stichwörter mitzutheilen mit geschichtlicher Erklärung ihres Sin-

nes und der in ihnen zu Tage tretenden Anschauungen. In dieser Beziehung möchte ich die Darstellung der christologischen Streitigkeiten vom fünften bis siebenten Jahrhundert (§. 48—55) besonders der Aufmerksamkeit des theol. Publikums empfehlen. An Einreden und Tadel gerade hiegegen wird es ohne Zweifel nicht fehlen; zu lange war man gewohnt, mit begrifflichen Terminis wie mit algebraischen Formeln als variabeln, nichts bestimmtes ausdrückenden Werthen fortzurechnen; ich habe keine jener Begriffsbestimmungen in die Hand genommen, ohne aus den Quellen zu eruiren, welche dogmatische Anschauung sich in ihr eine Sprache geschaffen habe, und so stellt sich mir in jenen Controversen nicht ein Kampf zwischen Formeln, sondern ein Kampf zwischen je zwei ganz klar unterschiedenen Anschauungen dar. Dabei bin ich denn freilich zu einem Ergebnis gelangt, welches theilweise von dem herkömmlichen verschieden ist; aber ich bin fest überzeugt, daß dies Ergebnis sich in wenigen Jahrzehenten allgemein Bahn gebrochen haben wird; und die Gewähr dafür sehe ich in dem Umstand, daß eine Menge von Lehrsäzen, Aussprüchen und von ganzen Phasen des Streites (z. B. die Lehrweise Cyrills, daß der Logos im Schooß der Jungfrau einen Leib angenommen habe; der Werth, der auf den Unterschied, ob *ἐν δύο φύσεσιν* oder ob *ἐκ δύο φύσεων*, gelegt wird; endlich der ganze monotheletische Streit), welche bisher dem Verständnis der gründlichsten Forscher sich als ein unverständliches und abstruses caput mortuum entzogen haben, hier völlig klar und durchsichtig werden, so daß meine Untersuchung sich auf das vollständige Gelingen des Inductionsbeweises berufen darf.

Aber das Hereinnehmen der Dogmengeschichte ist nicht der einzige Punkt, wo ich in der reicheren Auswahl des Stoffes über die gewöhnlichen kirchengeschichtlichen Compendien hinausgegangen bin. Ich bin auch außerdem, namentlich von der Reformationszeit an, von der traditionell gewordenen Auswahl des Stoffes als von einer einseitigen abgewichen, und man wird es mir als einem reformirten Theologen nicht verargen, wenn ich insbesondere die Reformation und Geschichte der reformirten Kirche minder stiefmütterlich behandelt habe, als dies herkömmlich ist. Ich glaube damit gar nicht etwa bloß den Studirenden und Pastoren reformirten Bekenntnisses, sondern ebenso unsern lutherischen Brüdern einen Dienst geleistet zu haben; denn das Sprichwort des gemeinen Lebens, daß viel Wissen Kopfweh mache, hat nun einmal auf

dem Gebiete der Wissenschaft und des kirchlichen Urtheils keine Geltung. Die französische, schottische und niederrheinische Reformation oder die geistlich blühenden Zustände der ref. Kirche Frankreichs bis zur Aufhebung des Ediktes von Nantes näher kennen zu lernen, schadet auch dem Lutheraner nichts; wir meinen, er habe ebensogut ein Recht darauf, als der Reformirte, die ganze Geschichte der Kirche in all ihren Theilen zu erfahren. Es handelt sich ja hier nicht um confessionelle Dogmen, Ansichten und Urtheile, sondern einfach um Objektiv-Geschehenes. Und so wird es mir auch der Streng-reformirte seinerseits verzeihen, wenn durch die Wucht geschichtlicher Thatsachen der Beweis geführt wird, daß die absolute Prädestinationslehre zwar die herrschende Lehre in der ref. Kirche, aber nicht die Lehre der reformirten Kirche genannt werden darf, indem der Universalismus schon unter den Reformatoren durch Laski vertreten, noch von der franz.-ref. Nationalsynode zu Toneins 1614 als berechtigt anerkannt und (nach kurzer Verpönung) von den Nationalsynoden von Alençon, Charenton und Loudun (1637—1660) wieder geduldet ja zulezt als gleichberechtigt mit der Dortrechter Lehre erklärt worden ist.

Nicht ohne eignes Urtheil kann der Kirchengeschichtschreiber das Geschehene erzählen; wollte er dies versuchen, so würde seine Ansicht, die er mühevoll zu verbergen sucht, doch zwischen den Zeilen zu lesen sein. Ich habe deshalb ein solches Versteckspielen verschmäht; wo ich über Geschehenes mein Urtheil abgehen zu sollen glaubte, habe ich es offen und mit dürren Worten gethan, und bin überzeugt, gerade hiedurch den objektiven Charakter der Geschichtschreibung gewahrt zu haben, weil nun, was geschehene Thatsache, und was mein Urtheil über dieselbe ist, deutlich und klar auseinander tritt. Es kann ein jeder die erstere kennen lernen, ohne dem lezteren beizustimmen. Uebrigens hoffe ich, daß wer mit Unbefangenheit an die Geschichte herantritt, mein Urtheil im allgemeinen als ein gesundes anerkennen werde.

Endlich bemerke ich noch, daß ich zur Erleichterung für das Studium hin und wieder erläuternde Notizen aus der Geographie, Genealogie und speciellen Profangeschichte aufgenommen habe, Notizen, die nur zu gern als dem Studirenden bekannt vorausgesezt werden, während sie es nicht sind und oftmals nicht sein können; und ohne deren Kenntnis doch mancher kirchengeschichtliche Vorgang unverständlich bleibt. Einzelne unter den Anmerkungen dienen diesem Zwecke; ein größerer

Theil derselben hat die Bestimmung, das im Text gegebene durch Quellenauszüge zu belegen, durch weiteres Detail auszuführen, durch nebensächliche Notizen anekdotarischer Art zu beleben, hin und wieder auch kritisch zu begründen. Eine lezte Classe von Anmerkungen enthält die Citation solcher Stellen, durch welche einzelne im Text erzählte Umstände, die entweder minder bekannt oder mit Unrecht bezweifelt sind, kritisch beglaubigt werden. Diese leztgenannten Anmerkungen sind mehr für die Rezensenten als für die Leser geschrieben, und sind mir besonders in solchen Fällen als nöthig erschienen, wo meine Darstellung von der hergebrachten abweicht.— Den Studirenden und allen Lesern aber glaube ich durch reichliche Rückverweisungen auf vorangegangene Paragraphen einen Dienst geleistet zu haben; sie haben es leicht, mit Hülfe dieser Rückweisungen sich über früher erwähntes, das zum Verständnis des Späteren nothwendig ist, zurechtzufinden und zu orientiren*).

„Allen Lesern" sage ich; denn nicht Studirenden allein möchte ich mit diesem Handbuch einen Dienst leisten; vor allem möchte ich dasselbe, wie schon der Titel andeutet, in den Händen der Diener des Wortes wissen. Wenn überhaupt darüber billig geklagt werden mag, daß ein so großer Theil dessen, was als wissenschaftliche Theologie den Studirenden zu beschäftigen pflegt, nach vollendeter Universitätszeit, anstatt für den praktischen Dienst am Wort fruchtbar zu werden, einfach bei Seite gelegt wird, so hat solche Klage vor allem in Betreff der Kirchengeschichte ihre Stelle. Und doch ist die Geschichte der christl. Kirche — sobald sie nur eben über ein todtes Gerippe hinausgeht und das lebendige Fleisch der Begebenheiten zur Darstellung bringt — eine unerschöpfliche Fundgrube pastoraler Weisheit, richtigen Urtheils über Ereignisse der Gegenwart, treffender Wahl der gottgefälligen Mittel zur Erreichung gottgewollter Zwecke, eine Rüstkammer zum geistlichen Kampfe, mahnend mit dem Heroldsruf der heimgegangenen Bekenner zur Prüfung unsres Seelenstandes, und aus dem Schlafe welthäbiger Sicherheit weckend; mit den Beispielen des Glaubensmuthes und der Glaubenstreue und der Geduld den Glaubensmuth entzündend und in der

---

*) Der ursprüngliche Plan, dies Handbuch in zwei Bänden von je 40 bis 42 Bogen Stärke erscheinen zu lassen, wurde aufgegeben, weil hiebei durch die Grenzlinie der beiden Bände ungeschickter Weise das Mittelalter wäre mitten entzwei geschnitten worden. Das ganze Werk soll nun in drei Bänden von je 27 bis 30 Bogen erscheinen. Der Druck wird ohne Unterbrechung fortschreiten.

Treue befestigend und zur Geduld kräftigend — eine Rüstkammer nicht für die Diener am Worte allein, sondern auch für die Gemeinden, welchen die Vergangenheit in viel umfassenderer Weise in Predigt und Confirmandenunterricht fruchtbar gemacht werden sollte, und vor allen Dingen für die Aeltesten der Gemeinden, die sich dessen bewußt werden müssen, was die Kirche Jesu Christi sei und was zu ihrem organischen Wachsthum gehöre. Für diese höchsten, heiligsten Zwecke dürfte sich in diesem vorliegenden Handbuch wohl mehr Ausbeute finden, als in manchen anderen Compendien, da mir eben die Kirche nicht als lezter Zweck sich darstellt, sondern als Mittel für das Reich Gottes, und ich auf die Kraft des Lebens in Christo ein höheres Augenmerk gerichtet habe, als dies gemeinhin in solchen Handbüchern geschieht. Wie ich damit eine Brücke bauen möchte von der Wissenschaft zu deren praktischer Verwerthung im Dienste des Reiches Gottes, so möchte ich aber hinwieder auch die Diener dieses Reiches gewinnen und begeistern für fortgesezte Pflege des wissenschaftlichen Studiums. Es war eine herrliche Zeit, als in der reformirten Kirche Frankreichs die Hälfte der theol. Literatur nicht aus den Universitäten sondern aus den ärmlichen Studirstuben schlichter Pastoren hervorging. Die ref. Kirche Deutschlands besizt jezt nicht eine einzige theol. Facultät mehr; um so dringender thut es Noth, daß in ihren Pastoren der Geist selbständigen Studiums und wissenschaftlicher Forschung sich erhalte und mehre. Männer wie M. Göbel, E. Stähelin, K. Sudhoff, Fr. Brandes sind als leuchtende Beispiele vorangegangen; möge die Zahl solcher Männer sich versiebenfachen! Und möge auch dies Handbuch dazu mitwirken, den Sinn für wissenschaftliches Studium zu wecken! Der Herr wolle Seinen Segen darauf legen, daß es zur Förderung seines Reiches, zum Aufbau seiner Kirche und ihm zur Ehre dienen möge.

Erlangen, den 12. Sept. 1864.

Dr. Ebrard.

Inhalt des ersten Bandes.

Erstes Buch.

Die Gründung der christlichen Kirche in der apostolischen Zeit unter außerordentlicher Leitung des heil. Geistes. (33—100.)

Zweites Buch.

Die Kirche der Trübsal. (100—323.)

Erster Abschnitt.

Der Beginn einer natürlich-geschichtlichen Kirchenentwicklung in den apostol. Vätern.

Zweiter Abschnitt.

Der Kampf mit dem Heidenthum und Judenthum.

Dritter Abschnitt.

Der Kampf mit den jüdisch- und den heidnisch-christlichen Mischformen oder mit der Häresie.

Vierter Abschnitt.

Die Lehrentwicklung im Innern der nachapostol. Kirche.

Fünfter Abschnitt.

Die Entwicklung des Kirchenthums und Kirchenbegriffs.

Drittes Buch.

Die Staatskirche des ost- und weströmischen Reiches, und das Evangelium unter den Germanen. (323 - 800.)

Erster Abschnitt.

Die Christianisirung des Staates.

Zweiter Abschnitt.
Die Verweltlichung der Kirche.

Dritter Abschnitt.
Die Dogmenentwicklung.

Vierter Abschnitt.
Menschliche Reactionen gegen die Verderbnis, und göttliche Strafgerichte.

Erstes Buch.

Die Gründung der christlichen Kirche unter außerordentlicher Leitung des heiligen Geistes in der apostolischen Zeit.

33—100 n. Chr.

---

§. 1.

Der Boden und die geschichtlichen Voraussezungen für die Gründung der christlichen Kirche.

Wie durch den Sündenfall die Erlösung nothwendig geworden, so wurde sie durch die Völker= und Sprachtrennung (1 Mos. 11) ermöglicht; sofern ohne dies ebenso kosmische als intellektuelle Ereignis[1]) der sündliche Widerstand gegen Gott sich zum unrettbaren Verderben würde concentrirt haben. Als aber die einzelnen Völker, ein jedes mit seinem eignen Volks= und Sprachgeist und seinem eignen *κάλυμμα* (vgl. 2 Cor. 3, 14 ff.), auseinandergegangen waren, erwählte Gott den Samen Abrahams, und zwar nicht die leibliche Nachkommenschaft als solche, Röm. 9, 7, nicht die *σπέρματα*, Gal. 3, 16, sondern die *ἐκλογή* aus Abrahams leiblichen Nachkommen, welche unter der Zucht der göttlichen Offenbarung zum Knechte Gottes unter den Heidenvölkern (Jes. 40—48) herangezogen werden, und als deren Herzkeim der vom Himmel kommende (Mich. 5, 1; Jes. 9, 6) wahre Knecht Gottes (Jes. 49 ff.) als das *σπέρμα κατ᾽ ἐξοχήν* (Gal. 3, 16) geboren werden sollte.

Der Gegensaz zwischen Israel und der Heidenwelt bildet also die geschichtliche Voraussezung für die Gründung der christlichen Kirche.

Wie Israel in David einen vorbildlichen Gesalbten Gottes empfangen hatte, wie nach David und Salomo das Reich sich äußer=

---

1) Vgl. darüber die tiefsinnigen Untersuchungen Fabri's in dessen „Entstehung des Heidenthums u. Aufgabe der Heidenmission" (Barmen 1859), insbesondre S. 24 ff.

lich spaltete und innerlich zerfiel, wie es gegen die prophetische Zucht je länger je mehr sich verstockte, und darum in die Knechtschaft unter die vier heidnischen Weltreiche: Babel, Persien, Macedonien und Rom, hingegeben wurde — wie seit der äußerlichen (nicht innerlichen) Beendigung dieses exilischen Zustandes das Volk von grobem Polytheismus gereinigt erscheint, dafür aber die zwei Grundrichtungen des (wesentlich doch heidnischen) kosmopolitisch indifferenten und skeptisch ungläubigen Sadducäismus und des specifisch jüdischen werkgerechten Pharisäismus sich ausbildeten, während in der Stille eine Schaar von Seelen, die nach dem Trost Israels sich sehnten, heranreifte, und in Maria das zur demüthigen Magd (Jes. 7, 14) geniedrigte Königshaus Davids fähig geworden war, den himmlischen König zu empfangen — endlich, wie in dem Moment, als dieser König geboren ward, die ersten Schritte geschahen, um den lezten (herodianischen) Schattenrest politischer Selbständigkeit Israels zu vernichten[2]) — dies alles lehrt die Geschichte Israels ausführlicher.

Die Heidenwelt war in religiöser Beziehung von Gott ihren eignen Wegen überlassen worden (Apostelg. 17, 26 f. vgl. mit Röm. 1, 21 ff.). Die Reste der Erkenntnis einer lebendigen unsichtbaren Gottheit[3]) verloren sich; der Polytheismus trat an die Stelle, anfangs als Ahnenvergötterung[4]), nach und nach als Anbetung

2) Luk. 2, 2. „Die Steuerschazung selbst wurde vollzogen, und zwar als erste, als Quirinius Landpfleger war.“ Die Vorbereitung zum Vollzug der ersten völligen Unterjochung Israels unter die Römer fiel mit der Geburt Christi zusammen. Vgl. meine Krit. d. ev. Gesch. §. 40.

3) Vgl. z. B. die von den Brahmanen ursprünglich (in den Veda's) noch verehrten Aditja's d. h. „die Ewigen“, ewige Lichtwesen, welche das Weltall geschaffen haben und bewußt überschauen und die Sünde verabscheuen und strafen; sowie die von den Persern ursprünglich (im Avesta) verehrten Amescha-Spenta's, d. h. „ewigen wachen Heiligen“. Beide entsprechen etwa „den sieben Geistern Gottes“, den Elohim. — Vgl. über beide: Roth, „die höchsten Götter der arischen Völker“ in der Zeitschrift der deutschen morgenl. Gesellschaft, Bd. VI Heft 1.

4) In dem Baal Hammon der hamitischen Völkerschaften finden wir den Stammvater Ham, in Διο-νυσος wie in Ἄνναχος (= Αἴαχος) den Noah, in Vulkan und den Telchinen den Tubalkain, in Ἀβέλλιων (= Ἀπόλλων) den Jubal — vielleicht in Jupiter den Jafet — wieder. (Vgl. Buttmann's Mythologus.) — Der Indra der brahmanischen Mythologie wurde als Stammvater der Inder verehrt. Die Prädicate der Aditja's wurden allmählich ganz auf Indra übertragen und die Aditja's wurden vergessen (Roth a. a. O. S. 73). — Das Vergessen und Abdanken des alten ursprünglichen Gottes wurde bei den Griechen gradezu symbolisirt in dem Mythus des Sturzes des Kronos (der seine Kinder in der Sündfluth verschlungen hatte) durch den aus dieser Verschlingung lebendig hervorgegangenen Zeus = Jupiter.

sittlich-indifferenter Naturkräfte, welche personificirt wurden [5]). Durch Combination der Religionen verschiedener Stämme vermehrte sich dann die Zahl der Gottheiten bei den einzelnen Nationen in's ungeheure. [6]) Als der Polytheismus im Laufe der Jahrhunderte oder Jahrtausende solchergestalt zur plumben Superstition herabgesunken war, trat die über ihn hinweggeschrittene philosophische Bildung reformatorisch gegen ihn auf mit theils dualistischen theils pantheistischen philosophischen Religionssystemen [7]). Diese Entwicklungen fanden jedoch nur bei den Culturvölkern statt, deren Thiergeister (vgl. Daniel 7, Offenb. Joh. 13 und 17) eine bestimmte Gestalt gewannen, während dagegen die uncultivirten, gleich einem Meere (Offenb. 17, 15) gestaltlos durcheinanderwogenden Horden der außergeschichtlichen Völker in der Regel auf die unterste Stufe des Polytheismus versanken und auf ihr verblieben.

Unter denjenigen Culturvölkern, welche nicht, (wie Indien und China) abgeschlossen und der Entwicklung Israels und der christl. Kirche ferne standen, sondern als danielische Weltmonarchieen einflußreich in die Geschichte beider eingriffen, waren Babel, Persien und Macedonien bereits untergegangen, und die Religionssysteme der beiden ersteren wirkten nur in der Zeit des Gnosticismus und Manichäismus noch auf die Bildungskreise der christlichen Kirche ein. Griechenland und Rom hingegen standen zur Zeit der Gründung der christlichen Kirche eben in der lebhaftesten religiös-philosophischen Krise, welche einer näheren Betrachtung bedarf, weil sie dadurch

---

5) Bei den Indern hatten sich schon die Aditjas allmählich in einen Gott des Tages (Mithra) und einen Gott der Nacht (Varuna) gespalten, und des lezteren Prädicate wurden auf Indra übertragen. – Bei den Hamiten ward der Stammvater Ham oder Hammon wohl in die Sonne entrückt gedacht, und darum zum Sonnengott. Analog ward Abellion zum Phöbus. — Zuerst waren es gewiß überall Naturwesen (Sonne, Mond, Meer u. dgl.), welche personificirt wurden, erst später Naturkräfte (z. B. Fruchtbarkeit, Zeugungskraft u. dgl.).

6) Wie z. B. bei den Griechen die Gottheiten der Pelasger mit denen der Hellenen, die Stammsagen der Dorer mit denen der Jonier combinirt wurden, so daß Götter, die nur dem Namen nach verschieden gewesen, nun neben einander traten, dies lehrt die Geschichte der griechischen Mythologie

7) Eine erste aber inconsequente Reaktion gegen den heruntergekommenen indischen Polytheismus war das (bereits pantheistische) Trimurti-System (Brahma, Vischnu, Shiwa), eine Vermischung pantheistischer Ideen mit polytheistischen Mythen. Eine spätere rein pantheistische Radicalreform stellt sich im Buddhismus dar — In Persien erfolgte die Reform im dualistischen Sinn. — Ueber das innerste Wesen des Polytheismus, Dualismus und Pantheismus vgl. meine christl. Dogmatik, Theil I § 7, Anm.

wichtig für die Kirche ward, daß fast die ganze damals bekannte Welt von Rom politisch — von griechischer und römischer Sprache und Bildung geistig beherrscht wurde. Dieser Umstand, welcher (nebst der Zerstreuung der Juden über alle Länder) äußerlich die rasche Verbreitung des Christenthums ermöglichte, war auch innerlich von höchstem Einfluß auf die Gestaltung christlichen Kirchenthums, christlicher Lehre, christlicher Bildung. Denn einerseits fand das Christenthum in der griechischen Sprache, welche im römischen Abendlande, wie in Palästina verstanden ward, den Stoff vor, den es zum Organ seiner Selbstbezeugung auszubilden hatte [8]); andrerseits aber war die griechisch-römische religiöse wie philosophische Bildung bei einem Punkte inneren Bankrotts angelangt, welcher die Herzen Aller, die ernstlich nach Wahrheit fragten, empfänglich machen mußte für das Evangelium.

Der in Rom wie in Griechenland ursprünglich herrschende Polytheismus war, wie jeder Polytheismus, weil sittlich indifferent darum auch positiv unsittlich. Die Kräfte der verderbten Natur wurden als solche für göttlich gehalten. Daher z. B. der Unzucht-Dienst der Aphrodite [9]), die unsittlichen Mythen von Jupiter u. dgl.. Deisidaimonie und Sittlichkeit waren völlig getrennte Gebiete, die leztere hatte ihre Wurzeln nicht in der Religion, sondern im Staat und Staatsleben (daher ihre einseitige und nicht wirklich sittliche Entwicklung), und den ersten Versuch, der Staats-Ethik eine philosophische [10]) entgegenzustellen, hatte Sokrates mit dem Tode gebüßt. Aber die Philosophie schritt über sein Grab siegreich hinweg, und gewann die Gebildeten, während nur die Masse noch an den alten Göttern hielt theils aus Gewohnheit und Lust am Festgepränge, theils weil es dem Fleische dabei wohl war. Schon zu Aristophanes Zeit war das Laster der Päderastie allgemein geworden [11]), und wurde bald schamlos selbst von Dichtern besungen. Mit der politischen Selbständigkeit verlor Griechenland vollends jeden Rest jeglicher sittlichen Tugend, auch der politischen. In Rom aber hatte der zusammenströmende Weltreichthum erschlaffend, die Berührung mit griechischer und orientalischer Unsitte ent-

8) Wie ihm hierin schon durch das alexandrinische Judenthum, namentlich durch die LXX vorgearbeitet war, lehren die exegetischen Einleitungswissenschaften.

9) Clem. Alex. cohort. ad gentes cap. 2.

10) Wie stark diese in Opposition gegen die polytheistische Mythologie und somit gegen den die leztern beschüzenden Staat trat, siehe z. B. in Platon's Republik II. pag. 377 ff.

11) Vgl. seine Klagen darüber in den Νεφέλαι 961—1000.

sittlichend gewirkt. Die durch Geseze vergeblich erschwerte Einschleppung aller möglichen Nationalculte vollends raubte den alten römischen Nationalgöttern ihr Ansehn, der Religion selber alle Dignität. Die Wahl einer Gottheit ward eine Sache des Beliebens, und der Göttercultus nachgerade selbst der großen Masse lächerlich.

Je mehr die Würde der polytheistischen Religion in Verfall gerieth, um so wichtiger wurde die Philosophie. Allein zu Christi Zeit war auch diese bereits beim innern Bankrott angelangt. Platon's tiefes System, zu allen Zeiten nur von Wenigen verstanden, war der Verstandesphilosophie des Aristoteles gewichen, und diese einem Zersezungsprocess unterlegen. Flachere Schulen, der flachern Zeit entsprechend, traten an die Stelle der älteren tieferen. Praktische Lebensweisheit, nicht Ergründung der Wahrheit, war ihr Ziel. Die stoische Schule des Zeno (gest. 264 v. Chr.) lehrte einen mit dem Naturgesez in eins zusammenfallenden, gleich der Natur unter dem Fatum stehenden Gott; sittlich gut sei, was mit dem Naturgesez übereinstimme; fleischliche sinnliche Lust ward daher als böse verworfen. Epicurus dagegen, (gest. 269 v. Chr.) von sensualistischem Atomismus ausgehend, verwies die Götter aus der Welt, lehrte einen blinden Zufall, und sezte die Tugend und Weisheit in dauernde Seelenruhe und göttergleiche Abgezogenheit vom wirren Weltgetriebe, während endlich die Cyrenaiker (Aristippos) keine bessere Weisheit, als die 1. Cor. 15, 32 beschriebene, besaßen, hiemit aber gerade bei den Reichen und Vornehmen allenthalben Eingang fanden. Hatten schon diese Schulen das Streben nach wirklichem Erkennen der Wahrheit fallen lassen, und sich mit allerlei Wahrheiten (oder auch Unwahrheiten) beholfen, so führte das Gezänke zwischen ihnen vollends auf den Skepticismus (Pirrho gest. 288 v. Chr.), d. h. auf den Zweifel und die Leugnung, daß Wahrheit überhaupt erkennbar sei (Joh. 18, 38.) Den lezten Schritt that Euemeros (auch um 300 v. Chr.) indem er den Skepticismus auf den Götterglauben anwendete, und (in plumber, verkehrter Weise) alle Götter für deificirte Menschen erklärte, womit er allenthalben Eingang fand. — In Rom war durch Livius Andronicus (um 240) die griechische Philosophie bekannt und (um 140 v. Chr.) durch Panätius die stoische Philosophie vorzugsweise verbreitet worden; doch kam der ganze Wirrwar der verschiedensten Systeme auch dorthin [12]), und flache Eklektiker, wie Cicero, konnten es zu dem Rufe von „Philosophie" bringen. Der

---

12) Epikuräer und Skeptiker gab es neben Stoikern schon um 150 in Rom. (Vgl. den Epikuräer Ennius bei Cic. de divin. 2, 50.)

Götterglaube fiel auch in Rom dahin[13]), während gleichwohl der Götterdienst als Staatssache für strenge Pflicht galt[14]); denn in seinen Göttern verehrte der römische Staat sich selber. So kam das Christenthum zugleich dem größten Bedürfnis — so ging es zugleich der größten Gefahr entgegen.

§. 2.

Die Stiftung der christlichen Kirche durch den Herrn.

Der verheißene Heiland, der Elgibbor (Jesaj. 9, 6 vgl. 10, 21), ward Mensch geboren zu Bethlehem im jüdischen Lande[1]). Als er bei seiner Taufe (einer symbolischen Erklärung seiner Hingabe in den Tod und Auferstehung) mit den Wunderkräften des heil. Geistes zu seinem Berufe gesalbt war, und nun als Rabbi auftrat, Wunder that, lehrte, und Jünger sammelte, steigerte sich die Begeisterung der Volksmasse, allem Argwohn und Aerger der Gewaltigen zum Troz, bis zu dem Versuch, ihn bei einem Osterfeste als Messias auszurufen (Joh. 6, 15 vgl. V. 4). Als aber Jesus dies vereitelte und vielmehr erklärte, daß er durch das Erleiden gewaltsamen Todes die Welt erlösen werde (V. 51 ff.) und daß man glauben müsse, um an seinem Reiche Theil zu haben (V. 29, 35, 53 u. s. f.) so fiel die große Masse der Fleischlichgesinnten von ihm ab, und

---

13) Cic. de invent. 1, 29: eos, qui philosophiae dent operam, non arbitrari, deos esse. Juven. Satyr. 2, 149. Sallust Catil. 51—52.

14) Vgl. Varro bei August. de civit. Dei 6, 2 und 4, 31. Ferner Cic. de legg. 2, 7.

1) 4 Jahre vor Beginn unsrer dionysischen Aera, weil unter Herodes dem Gr., (Luk. 1, 5, Matth. 2) welcher 40—4 v. Chr. regiert hat. Da den 20. Mai 747 nach Roms Erbauung und dann wieder am 27. Okt. desselben Jahres eine seltene Conjunktion des Jupiter und Saturn im Zeichen der Fische stattfand (als diese Conjunktion 1603 sich wiederholte, traf mit ihr ein neuaufleuchtender Stern zusammen) so liegt es nahe, die zweimalige Erscheinung des *ἀστήρ* Matth. 2, 2 und 9 auf jene Conjunktion zu beziehen, wornach dann die Geburt Christi in den Mai 6 vor Chr., der Besuch der Weisen in den Okt. fallen würde. (Vgl. meine Krit. der ev. Geschichte §. 48.) Interessant ist die Nachricht des Clem. Alex. strom. I, 340, daß ein Theil der Christen den 25. Pachom (= 20. Mai) andre den 20. Apr. für den Geburtstag Christi hielten. — War Jesus 6 v. Chr. geboren, so war er bei seiner Taufe (Luk. 3, 1 ff.) 35 und an dem Joh. 8, 57 angegebenen Zeitpunkt 38 Jahre alt, (woraus sich das *τεσσαράκοντα ἔτη* erklärt) und ein Jahr älter, also 39 J. alt, als er starb. Hiernach fällt sein Tod Ostern 33. Unsre gewöhnliche Aera stammt von Dionysius Exiguus, welcher (im Jahre 525) Christi Geburtsjahr auf Grund von Luk. 3, 23 irrig auf 754 urb. cond. berechnete.

(Joh. 6, 70) in Judas Seele keimte der erste Gedanke des Abfalls von einem Meister, von dem er nicht Leiden, sondern Reichthum und Glück erwartet hatte. Von diesem Wendepunkt an steigerte sich der feindliche Widerstand des Pharisäismus und Sadducäismus; Jesus arbeitete nun vorzugsweise daran, die kleine Schaar seiner Jünger zur geistlichen Reife zu erziehen. Nach fast vierjähriger Berufsthätigkeit (Sommer 29 bis Ostern 33) erlitt er, von Judas verrathen, von den Juden als Gotteslästerer verurtheilt, dem römischen Landpfleger als maleficus (Aufrührer) übergeben und von ihm unschuldig erfunden, den Tod der Kreuzigung[2]). Alle geschichtlich vorhandenen Formen der Sünde — pharisäische Selbstgerechtigkeit, sadducäischer Leichtsinn, heidnischer Skepticismus (Joh. 18, 38) und jüdischer Fanatismus, der Wankelmuth der Massen und die individuelle Verstockung des Verräthers — wirkten zusammen, den Rathschlag des Fürsten der Finsternis hinauszuführen, durch welchen doch nur der Erlösungsrath Gottes hinausgeführt werden sollte. Denn unschuldig gemartert, hat Jesus stellvertretend die Strafe der Sünde der ganzen Welt auf sich genommen und so die Schuld gesühnt. Und durch seine Auferstehung in verklärtem Leibe und Erhöhung in den Himmel hat er es möglich gemacht (Joh. 16, 7) nunmehr durch den heiligen Geist (Joh. 14, 16–20) in denen, die sich zu ihm ziehen und zum Glauben bekehren lassen, Wohnung zu machen und zu leben, also daß sie, weil Glieder an ihm, einerseits Theil haben an der ohne ihr Dazuthun erworbenen vollkommenen Gerechtigkeit (vgl. Röm. 4, 25), andrerseits durch seine himmlische Lebenskraft geheiligt und im Wachsthum des neuen Menschen gefördert werden.

Somit ist Christus der Stifter einer neuen Gemeinschaft. Er ist der zweite Adam, der Stammvater der neuen, wiedergeborenen Menschheit, der Gemeinde der Gläubigen, der König seines Reiches. Diese Gemeinde der wahrhaft Gläubigen und Wiedergeborenen ist indessen im gegenwärtigen Weltäon noch eine unsichtbare; es liegt nicht vor menschlichen Augen offen, wer zu ihr gehöre, wer

---

2) Außer der heil. Schrift gibt von Jesu Josephus Nachricht, dessen betr. Stelle (antiq. 18, 3, 3) stark interpolirt ist, und nach kritischen Untersuchungen ursprünglich also gelautet zu haben scheint: *Γίνεται δὲ κατὰ τοῦτον τὸν χρόνον Ἰησοῦς, σοφὸς ἀνὴρ, παραδόξων ἔργων ποιητὴς, καὶ πολλοὺς μὲν τῶν Ἰουδαίων, πολλοὺς δὲ καὶ ἀπὸ τοῦ Ἑλληνικοῦ ἐπηγάγετο. Καὶ αὐτὸν ἐνδείξει τῶν πρώτων ἀνδρῶν παρ' ἡμῖν σταυρῷ ἐπιτετιμηκότος Πιλάτου οὐκ ἐξεπαύσαντο οἱ τὸ πρῶτον αὐτὸν ἀγαπήσαντες.* Vgl. Tacit. ann. 15, 44. — Unecht ist der Brief des Lentulus (bei Joh. Damasc.) sowie der Briefwechsel Jesu mit Abgar von Edessa (Euseb. 1, 13.).

nicht. Damit sie aber werden und an Zahl ihrer Glieder wachsen könne, bedurfte es einer zweiten, einer sichtbaren Gemeinschaft, einer Uebergangsanstalt aus der Welt in das Reich Christi, einer Anstalt, welche — zunächst aus den Christo bereits Gewonnenen gebildet (communio sanctorum) — zugleich Andere in sich aufnähme, ihnen die Gnadenmittel zu spenden (mater fidelium), und diese sichtbare Uebergangsgemeinschaft ist die christliche Kirche.

Daß es wirklich der Wille des Herrn war, es nicht dem bunten Zufalle zu überlassen, wie die Kunde von seinem Erlösungswerk sich unter den Menschen verbreiten würde, sondern eine geschlossene, sichtbar abgegrenzte, eigenthümliche Gemeinschaft hiefür zu stiften, geht hervor aus dem Ausspruch Matth. 16, 18, wo er das Wort ἐκκλησία im Sinne des a. t. קהל (theokratische Volksgemeinde Israel) braucht, es aber ausspricht, daß er seine — eine andere, aber analoge Gemeinschaft, gründen werde, und wo er weissagend ihre Gründung durch Petrus am Pfingstfeste Apostelg. 2 voraussagt. Und nicht nur vorausgesagt und angeordnet, sondern auch bewirkt hat Christus die Entstehung einer solchen Gemeinschaft, indem er für die Gnade der Wiedergeburt, sowie für die des Wachsthums am neuen Menschen sichtbare Zeichen und Handlungen als Siegel eingesezt hat. Denn es soll ja (Matth. 28, 19) dem, welcher an Christum glaubt, der Eintritt in den Gnadenbund, d. h. die Doppelgnade sowohl der Rechtfertigung (Theil an Christi Tod Röm. 6, 3) als der Heiligung (Begraben des alten Menschen in den Tod und Auferstehn zu neuem Leben, Röm. 6, 4—6), welche durch den Glauben ihm zu Theil geworden[3]), durch das Zeichen der Taufe besiegelt, d. h. sichtbar bestätigt werden. Und dem, welcher zu Glauben und Wiedergeburt bereits gelangt ist, also im Gnadenbunde bereits steht, soll das Wachsthum am neuen Menschen, d. i. die Doppelgnade sowohl der stets erneuten Gewißheit der Vergebung (der Antheil am gebrochnen Leib und vergossenen Blut Christi), als der stets erneuten Lebensgemeinschaft mit Christo durch den heil. Geist (der Antheil an dem im Tode Christi geschlossenen „neuen Bund" 1. Cor. 11, 25, vgl. Joh. 6, 54—56), welche Doppelgnade durch stets erneuten Glauben ihm zu Theil wird (Joh. 6, 29 und 35 vgl. mit V. 51; dann V. 40 vgl. mit V. 54), durch die Zeichen des Abendmahles (gebrochnes Brod und Kelch – Essen des Brodes und Trinken des Kelches) besiegelt, d. h. sichtbar bestätigt werden. Daraus ergibt

---

3) Oder bei der Kindertaufe: „welche, sobald er glauben wird, ihm zu Theil werden soll."

sich das Doppelte: erstlich, daß Alle, welche in inwendiger Lebensgemeinschaft mit dem Herrn stehen, zugleich jener äußeren sichtbaren Gemeinschaft der Kirche angehören werden; zweitens, daß nicht Alle, welche dieser Kirche angehören, somit schon in jener seligmachenden Lebensgemeinschaft mit dem Herrn stehen; (lezteres nämlich insofern, als eine Anwendung des äußeren Zeichens auch ohne das Vorhandensein der zu besiegelnden Sache denkbar ist; denn für die Gläubigen sind diese Zeichen eingesezt, und nur für sie haben sie die Bedeutung von Siegeln; die Verkehrtheit des Unglaubens kann die Zeichen usurpiren [4]), allein hier verlieren sie ihre Bedeutung als Siegel; denn nur für den Glauben sind sie Siegel, und wo kein neuer Mensch ist, da kann sein Geborensein und sein Wachsthum nicht besiegelt werden.

§. 3.

Die Gründung der christlichen Kirche durch den heiligen Geist am ersten Pfingstfeste.

Nur Solche, welche selbst bereits durch die Taufe in die Kirche eingetreten waren, konnten die von Jesu Matth. 28, 19 eingesezte Taufe an Anderen vollziehen. Die ersten Glieder der Kirche mußten daher vom Herrn selbst, vom Himmel herab getauft werden mit jener Taufe, welche Johannes d. T. (Matth. 3, 11) und der Herr selbst (Apostelg. 1, 5) schon vorausgesagt hatte, welche nämlich nicht wie die Johannistaufe mit Wasser zur Buße, aber auch nicht wie die gewöhnliche christliche Taufe, mit Wasser und Geist, sondern mit Feuer und Geist (Apostelg. 2, 3) geschah, und bei welcher die Gemeinschaft des sichtbaren Zeichens noch nicht über die innere Gemeinschaft mit dem Herrn hinausgriff, sondern alle Getauften auch Wiedergeborene waren. — Diese Identität der sichtbaren Kirche mit dem unsichtbaren Reiche Christi fing alsbald an, sich zu verlieren, (z. B. Apostelg. 5; Kap. 8, 9 u. 18 ff.; ferner Gal. 1, 7; 1. Cor. 11, 30 u. v. a.), was der Bestimmung und dem Berufe der Kirche ganz gemäß war, welche ja nicht das Reich Christi selber, sondern die Uebergangsanstalt in dasselbe, nicht die Gemeinschaft des Heils, sondern die der Heilsmittel sein sollte (vgl. Matth. 13, 47). Dagegen erhielten sich durch die apostolische Zeit hindurch die zur Gründung der Kirche (nicht zu ihrem weiteren Fortbestande) erforderlichen außerordentlichen, d. h. wunderbaren Charis-

4) Wie wenn z. B. ein ungläubiger Jude sich um irdischer Vortheile willen taufen läßt. Oder wenn ein ungläubiger „Christ" aus Gewohnheit oder gar aus bewußter Heuchelei zum Tisch des Herrn kommt.

men des heil. Geistes, nämlich a) die den Aposteln und ihren nächsten Gehülfen eignende Gabe der in prophetischer Erleuchtung geübten (mit der besondern Geistesertheilung Joh. 20, 22 correlaten) und darum unbedingt geltenden und wunderbar wirkenden Schlüsselgewalt (Joh. 20, 23 vgl. Apostelg. 5, 5 und 10; 1 Cor. 5, 3 ff.; 2. Cor. 2, 6 ff.), sowie die Gabe der Theopneustie (2 Petr. 1, 21; Gal. 1, 8—9; vgl. mit 1 Cor. 7, 6 und 10 u. 11; 11, 23), und b) jene Charismen der Prophetie, Glossolalie, Krankenheilung u. s. w. (1 Cor. 12, 8—10), welche die Apostel zwar nicht ausschließlich besaßen, aber ausschließlich (Apostelg. 8, 15—16) Andern zu ertheilen vermochten; demgemäß denn diese Gaben in der ersten nachapostolischen Generation noch vorkommen, dann aber verschwinden.

§. 4.

Die judenchristliche Kirche 33—45 n. Chr.

Es lag in dem Rathschluß und Willen des Herrn, daß sein Evangelium allen Völkern (Matth. 28, 18) gepredigt, seine Kirche eine allgemeine (καθολικὴ, weil καθόλου) werden sollte, aber nicht minder, daß diese Verallgemeinerung auf geordnetem, organischem Wege (Apostelg. 1, 8) vor sich gehen, d. h. bei Israel beginnen sollte. Dem Volke Israel, dessen Glieder sie selbst waren, zu verkündigen, daß Jesus von Nazareth der verheißene und erwartete Messias sei, dies war daher die nächste Aufgabe der, in Jerusalem noch versammelten Apostel. Die Congruenz zwischen der Erfüllung und der Weissagung stellten sie, von Christo selber belehrt (vgl. Luk. 24, 27 und 44), dem Volke Israel vor Augen. Der neue Bund ward in seiner Identität mit dem alten, als dessen Schlußstein betrachtet. — Wenn auch schwerlich mehr an dem mosaischen Opfercultus Theil nehmend, beobachtete die junge judenchristliche Gemeinde doch, als der jüdischen Nation noch angehörig, die Sazungen des Gesezes, (vgl. Apostelg. 15) wodurch dies Nationalleben geregelt war, und das um so mehr, als das Gesez von Gott gegeben und von Gott zur Zeit noch nicht wieder aufgehoben war. — Der Erfolg der apostolischen Predigt war ein überaus günstiger; die am ersten Tage 3000 Seelen starke Gemeinde wuchs rasch (Apostelg. 2, 41 und 47; 4, 4.) die Christen standen in Ansehen bei dem Volk Israel (Apostelg. 2, 43 und 47; 5, 13); durch die Drohungen des hohen Rathes ließen sich die Apostel nicht einschüchtern (Kap. 4); aus dem Gefängnis befreite sie Gott durch ein Wunder (Kap. 5.)

Es bewährte sich aber das neue Leben im heil. Geist durch die Kraft der brüderlichen Liebe (Apostelg. 4, 32), indem freiwillige (5, 4) aber große Gaben zusammengelegt und für die Armen verwendet wurden, (was weder schwärmerisch noch unklug, sondern unter jenen Verhältnissen ebenso weise als ein Zeugnis von der Kraft der in der Gemeinde waltenden „ersten Liebe" — Offenb. Joh. 2, 4 — war.) — Eine Verstimmung zwischen den „Hellenisten" (d. h. außerhalb Palästina geborenen und darum griechisch redenden Judenchristen) und den „Hebräern" (d. h. geborenen Palästinensern) veranlaßte die Aufstellung von Armenpflegern (Apostelg. 6,) und die Missionsthätigkeit des einen unter denselben, Stephanus, unter hellenistischen Juden führte zuerst innerlich zu einer schärferen Betonung des Unterschiedes zwischen dem alten und neuen Bunde und äußerlich zu einer Verfolgung, (37 n. Chr.), in welcher Stephanus als erster Märtyrer starb, Saulus, welcher krampfhaft dem Eindruck der Rede des Stephanus Widerstand zu leisten suchte, als Verfolger thätig war, und die Gemeinde — die Apostel ausgenommen — sich durch das ganze Land zerstreute. Die Folge war daher eine rasche plötzliche Verbreitung der christlichen Kirche über das ganze jüdische Land. (Vgl. Apostelg. 8, 1 und 4; 9, 31 ff.) Alle die Stillen im Lande, die auf den Trost Israels gewartet hatten und durch den Herrn selbst zum Glauben an ihn waren geweckt worden, wurden nun in den Schooß der Kirche aufgenommen. Damit war im Grunde die Arbeit der Apostel an Israel vollendet, und die Zeit war gekommen, wo das Christenthum den Heiden gebracht werden durfte.

In dreifacher Weise gab Gott selbst die Losung zu diesem Fortschritt. Mitten in jener Verfolgung selber (37) wurde der fanatische krampfhafte innere Widerstand des Saulus durch eine Erscheinung Christi in verklärtem Leibe gebrochen, Saulus zum Apostel der Heiden berufen, und in sechsjähriger stiller Sammlung [1])

---

1) Seine Flucht aus Damaskus (Apostelg. 9, 25; 2 Cor. 11, 32 f.) fällt in das Jahr 38, die Reise nach Arabien und der zweite Aufenthalt in Damaskus (Gal. 1, 17) in die Jahre 38—40, die erste Reise nach Jerusalem (Apostelg. 9, 26; Gal. 1, 18) in das Jahr 40; der Aufenthalt in Tarsus (Apostelg. 9, 30; Gal 8, 21) 40—43. Im Jahre 43 begab sich Paulus nach Antiochia (Apostelg. 11, 26.) — Diese Chronologie stellt sich einfach heraus, sobald man beachtet, daß jene erste, mit der Flucht aus Damaskus endigende Predigtthätigkeit des Apostels in Damaskus (Apostelg. 9, 20—25) εὐθέως nach seiner Bekehrung begann; daher die Reise nach Arabien und der zweite Aufenthalt in Damaskus (Gal. 1, 17) zwischen Apostelg. 9, V. 25 und 26 ge-

dazu reif gemacht. Sodann wurden auch Samariter und selbst ein Proselyt (ohne Zweifel jedoch ein „Proselyt der Gerechtigkeit" d. h. ein beschnittener) unbeanstandet getauft (Apostelg. 8), so daß die von Christo Apostelg. 1, 8 angegebene Stufe des Uebergangs des Christenthums von Israel zu den Heiden faktisch schon betreten war. Und endlich empfing derselbe Petrus, durch dessen Dienst die Kirche gegründet worden, eine Offenbarung: daß die Heiden, ohne erst durch die Beschneidung Juden geworden zu sein, unmittelbar durch Glauben und Taufe Christen werden können, und zu der Taufe des Erstlings der Heidenwelt bekannte sich der Herr selbst, indem er ihm ohne Vermittlung des Apostels (Apostelg. 10, 44) — unmittelbar vom Himmel, wie bei der Gründung der ersten judenchristlichen Gemeinde — jene außerordentlichen Charismen ertheilte, die seither nur durch Händeauflegung Seitens der Apostel ertheilt worden waren. — Es konnte also keinen Anstand haben, daß Paulus (um 45 oder 46) seine Berufsthätigkeit unter den Heiden begann. —

§. 5.

Die Bildung heidenchristlicher Gemeinden durch Paulus (46—64.)

Von Antiochia in Folge einer speciellen prophetischen Offenbarung nebst Barnabas ausgesandt, trat Paulus seine erste Missionsreise (zwischen 46 und 51) an, nach der Insel Cypern, (Paphos), dann in den Süden Kleinasiens nach Pamphylien, Pisidien (Antiochia, Ikonium) Lykaonien (Derbe, Lystra) und auf dem gleichen Wege zurück nach dem syrischen Antiochia. Ueberall hatte Paulus sich zuerst an die Juden gewandt; der Umstand aber, daß im pisidischen Antiochia die Heiden von freien Stücken Paulum um Belehrung gebeten (Apostelg. 13, 42) und hier (V. 44) wie nachher in Lystra (14, 13) mit Begeisterung sein Wort aufge-

---

setzt werden muß, und von Lukas übergangen ist. — Aretas kann nicht vor dem Tod des Tiberius, 37, und nicht nach der Ordnung der orient. Angelegenheiten durch Claudius, 39, in Damaskus geherrscht haben. — Die 14 Jahre Gal. 2, 1 weisen ebenso wie die 3 Jahre 1, 18 auf die Zeit der Bekehrung (37) zurück, so daß das Apostolconcil (Gal. 2, 1) in das Jahr 51—52 fällt. Die Collektenreise (Apostelg. 11, 30) im Jahre der Hungersnoth, 43, ist im Galaterbrief nicht erwähnt, und konnte offenbar nur in dem Falle dort unerwähnt bleiben, wenn Paulus bei derselben Jerusalem nicht berührt hat (sei es, daß er und Barnabas die zu bereisenden Landstriche Judäas unter sich vertheilten, so daß nur Barnabas nach Jerusalem kam, sei es, daß das ἀποστείλαντες διὰ χειρός nur von schriftlicher Vermittlung zu verstehen ist.)

nommen hatten, reichte hin, die Juden wider ihn bis zur Verfolgung zu erbittern (13, 45 und 50, 14, 5 und 19.)

Aber nicht nur die kleinasiatischen Juden, sondern auch ein Theil der judäischen Judenchristen konnte sich nicht darein finden, daß Heiden, ohne zuvor durch die Beschneidung in das Volk Israel aufgenommen zu sein, an dem Messias und seinem Heile Theil haben sollten. Ihrer Anschauung nach war der Messias um des Volks Israel willen gekommen, und gehörte diesem allein, während doch in Wahrheit vielmehr der Erlöser und Gesalbte Gottes um aller Menschen willen gekommen, und das Volk Israel um seinetwillen auserwählt ist. Mit der Beschneidung forderten jene natürlich zugleich auch die Unterwerfung unter das Gesez Mosis. Wie nun ihrer Etliche mit solcher Forderung nach dem syr. Antiochia hinabkamen, und Hader erregten, zog Paulus mit Barnabas gen Jerusalem, und unterredete sich mit den Aposteln und Aeltesten vor versammelter Gemeinde (das sogen. Apostelconcil 51 n. Chr. Apostelg. 15, Gal. 2, 1 ff.) Wie Petrus und Jakobus und Johannes, „welche als die Säulen angesehen waren", dem Paulus und seinen Heidenchristen „keine Last hinzu auflegten" (Gal. 2, 6) und demselben Recht gaben gegenüber den „querhereingedrungenen falschen Brüdern", das ist Apostelg. 15 weitläufiger erzählt. Petrus selber verfocht den Saz, daß beide, die Heidenchristen wie die Judenchristen, durch die Gnade des Herrn Jesu, und jene sowenig wie diese durch das Gesez selig werden. (V. 11). — Um aber den brüderlichen Verkehr zwischen beiden zu erleichtern, kam man überein, von den Heidenchristen zu verlangen, daß sie des Genusses von in der Schlinge erstickten Thieren und von Blut — was den Judenchristen ein unüberwindlicher Greuel war und von den Heidenchristen unschwer gemieden werden konnte, — sich enthalten sollten; zugleich wurde ihnen die Sünde der Hurerei, wogegen ihr Gewissen in Folge ihrer heidnischen Abkunft und Erziehung abgestumpft war, ausdrücklich untersagt.

Paulus trat nun seine zweite Missionsreise (52—54) an. Er besuchte die pamphylisch-lykaonischen Gemeinden, aus denen er Timotheus als Gehülfen mitnahm, durchwanderte ohne Aufenthalt Phrygien, Galatien, Bithynien und Troas, und wandte sich auf eine empfangene Offenbarung hin nach Macedonien, wo er in Philippi, Thessalonich und Beröa Gemeinden gründete. Von den Juden an den beiden lezteren Orten verfolgt, ging er nach Griechenland, und stiftete Gemeinden in Athen und Corinth, (Aquila) wo er 1½ Jahre blieb, und von wo er die beiden Briefe an die Thessalonicher schrieb. Zur See reiste er dann über Ephesus, wo

er den mitgenommenen Aquila zurückließ, ohne Aufenthalt nach Antiochia zurück.

In Ephesus wurde durch Aquila eine Gemeinde gesammelt. Der von ihnen bekehrte Jude Apollos (Apollodorus) wandte sich nach Griechenland, und fand unter den dortigen Juden Eingang (Apostelg. 18, 18.) Mittlerweile trat Paulus seine dritte Missionsreise (Herbst 54 — Mai 58) an. Er besuchte zuerst „die früheren Länder" [1]), d. h. er reiste (wahrscheinlich durch Galatien) nach Macedonien, von da nach Corinth, und begab sich sodann über Creta, wo er Titus zurückließ, nach Ephesus (Apostelg. 19, 1 am Schluß), wo er $2^1/_2$ Jahre blieb (Apostelg. 19, 8 und 10 und 22.)

Inzwischen erneuerte sich der Conflikt — nicht zwischen Judenchristenthum und Heidenchristenthum, sondern zwischen einem judaistischen Pseudojudenchristenthum und der Gemeinde des Herrn — an zwei verschiedenen Punkten. In die Gemeinden, welche Paulus (Gal. 1, 8) kurz zuvor (Gal. 1, 6) wahrscheinlich also auf der Apostelg. 19, 1 erwähnten Rundreise, in Galatien gegründet hatte, drangen judaistische Irrlehrer ein, welche (ganz wie die früheren in Antiochia Apostelg. 15) die Beschneidung und Unterwerfung unter das Gesez den Heidenchristen als unerläßliche Vorbedingung hinstellten, um am Heile des Messias Theil zu haben. Diese bekämpfte Paulus im Galaterbriefe. — Unbedeutender waren die judenchristlichen *ματαιόλογοι* auf Kreta (Tit. 1, 10) und in Ephesus selbst (1 Tim. 1, 4 ff.), welche auf Genealogieen (leibliche Abstammung von wichtigen Personen des alten Testamentes) Werth legten. Paulus bekämpfte sie jezt von Ephesus aus im Brief an Titus. — Wichtiger und komplizirter hatten sich die Verhältnisse in Corinth gestaltet. Die von Paulus Bekehrten (vorzugsweise

---

1) Das *ἅπ. λεγ. ἀνωτερικός* Apostelg. 19, 1 kann dem Sprachgebrauch von *ἄνω* gemäß (vgl. Hebr. 10, 8 u. a.) ebenso gut und sogar besser temporal als local verstanden werden. Hätte Lukas die „oberen" Länder (das kleinasiatische Hochland) bezeichnen wollen, so hätte er einfach *τὰ ἀνώτερα* geschrieben. Er schreibt aber *ἀνωτερικά*, d. h. die zu einem *ἀνώτερον* in Beziehung stehenden, gleichsam „die früherlichen", d. i. früher besuchten. Aehnlich unterscheiden wir „die obigen" von „den oberen." Nimmt man es temporal, so erklären sich eine Reihe neutestamentlicher Stellen zwanglos, welche auf eine Reise führen, die man bisher nirgends recht unterzubringen wußte. Nämlich 2 Cor. 13, 10 nennt Paulus sein bevorstehendes (nach der Apostelg. zweites) Kommen nach Corinth das dritte. Ebenso führt Tit. auf eine Reise des Apostels über Macedonien nach Creta. Das alles wird klar, wenn Apostelg. 19, 1 eine Rundreise durch die früher besuchten Landstriche erzählt ist. (Was ich in meiner Krit. d. ev. Gesch. §. 128 über die in 2 Cor, 1 Tim. u. Tit. erwähnten Reisen — Wieseler folgend — gesagt, ist hienach zu modificiren.)

Heidenchristen Apostelg. 18, 6 u. 12) und die durch Apollos bekehrten (vorzugsweise Judenchristen V. 28) standen einander als abgeschlossene Kreise gegenüber; nun kamen zu beiden noch fremde (palästinensische) judaistische Judenchristen (analog denen, die nach Antiochia und nach Galatien gekommen waren) und stellten die Autorität des Petrus der des Paulus und Apollos als die höhere gegenüber (mit 1 Cor. 1, 12 vgl. 2 Cor. 10 ff.) So bildeten sich zu Corinth förmlich drei Parteien [2]). Paulus schrieb einen (verloren gegangenen, 1 Cor. 5, 9 erwähnten) Brief nach Corinth; dann, auf neue Nachrichten (1 Cor. 1, 11; 16, 17) hin, sandte er Timotheus und Erast auf dem Umweg über Macedonien nach Corinth (Apostelg. 19, 22; 1 Cor. 4, 17) schickte aber zu gleicher Zeit direkt (vgl. 1 Cor. 16, 10) den ersten Corintherbrief nach Corinth, worin er außer jener Parteiung noch mancherlei Misstände des Gemeindelebens (Kap. 6 und 7 und 8 und 11 und 12—14), spiritualistische Irrlehre (Kap. 15) und ungestraft herrschende Sünden (Kap. 5 u. 6 und 10) bekämpft. — Er selber, durch einen Aufruhr von Ephesus verjagt, begab sich zunächst nach Macedonien (Apostelg. 20, 1; 2 Cor. 2, 13; 7, 5; 9, 2); wie er auf der Reise dorthin begriffen war (2 Cor. 1, 1; 2, 13) traf ihn unterwegs der mittlerweile in Corinth gewesene Timotheus, und auf dessen Mittheilungen hin begann Paulus den zweiten Corintherbrief (Kap. 1—6) zu schreiben; inzwischen kam auch Titus über Corinth nach Macedonien (Kap. 7, 5 ff.) mit neuen, erfreulicheren Nachrichten, auf welche hin Paulus den Brief (Kap. 7—13) vollendete [3]), und durch Titus nach Corinth sandte. (Kap. 8, 16 ff.). Dem Timotheus aber hatte Paulus (als er, *πορευόμενος εἰς Μακεδονίαν* 1 Tim. 1, 3, ihm begegnet war) den Auftrag gegeben, seine Reise nicht vollends bis in seine Heimat Lystra fortzusezen, sondern nur bis Ephesus, und (in diesem Sinne) „in Ephesus zu bleiben" (1 Tim. 1, 3.) Dorthin sandte er ihm nun den „ersten Br. an Tim." mit Instruktionen für sein dortiges Wirken nach [4]).

2) Würde noch eine vierte Partei existirt haben, welche sich in einem verkehrten und verwerflichen Sinne nach Christo allein genannt hätte, so hätte Paulus 1 Cor. 1, 13 ff. nothwendig zeigen müssen, wie und wiefern auch Christi Name in falscher Weise als Parteiname misbraucht werden könne. Statt dessen beweist er dort gerade, daß man sich nur nach Christo nennen dürfe. Es ist also klar, daß er 1 Cor. 1, 12 die Worte: *ἐγὼ δὲ Χριστοῦ* — in der Redeweise der von ihm Bekämpften fortfahrend — als seine Meinung (nicht als die einer vierten Partei) hinstellt. (Denselben Gebrauch des *δὲ* statt *ἀλλά* zur Einführung einer Entgegnung auf einen wörtlich angeführten Ausspruch finden wir Ignat. ad Philad. 8: *Ἐμοὶ δὲ ἀρχαῖά ἐστιν Ἰησοῦς Χριστός.*)

3) Vgl. Wieseler Chronol. des ap. Zeitalters S. 357 f.

4) Vgl. **meine** Apostelg. (Umarb. von Olshausen's bibl. Comm.) S. 320 ff.

Er selbst reiste bald dem Titus nach (Apostelg. 20, 2) und blieb drei Monate in Achaja, schwerlich im akarnanischen Nicopolis[5]), wo er den Winter zuzubringen sich vorgenommen hatte (Tit. 3, 12), sondern nun, nach so veränderten Umständen, in Corinth, von wo er an die Christengemeinde, die in Rom durch dorthin gezogene Christen (wie Aquila) gegründet worden war, den Römerbrief — eine positive systematische Darstellung der Heilslehre — schrieb.

Nach Rom war aber bereits sein eigner Blick und seine Sehnsucht, als nach dem westlichen Zielpunkt seiner in Antiochia begonnenen Laufbahn[6]) gerichtet. (Apostelg. 25, 10; Röm. 1, 13 und 15 u. 22.) Wenn er das Evangelium bis in die Hauptstadt der heidnischen Welt getragen hatte, so hatte er seine Aufgabe gelöst. Aber schon als er von Achaja zu Land über Macedonien und von Troas zur See nach Milet gereist war, wurde ihm geweissagt, daß er unfreiwillig, in Banden, an dies Ziel gelangen sollte. Und als er zur See nach Palästina gereist war, und dort auf den Rath der andern Apostel zur Beruhigung der Judenchristen ein nasiräisches Gelübde mit übernahm und deshalb in den Tempel kam, wurde er von kleinasiatischen Juden erkannt, denuncirt, und auf den falschen Verdacht hin, daß er einen Unbeschnittenen, den Heidenchristen Trophimus, in den Vorhof der Juden mitgenommen habe, tumultuarisch ergriffen und vom römischen Hauptmann verhaftet. Anfangs fehlte es seinen Feinden an einer brauchbaren Anklage gegen ihn (Apostelg. 23, 1—11), und sie wollten zum Meuchelmord greifen; als aber der Chiliarch den Apostel, um ihn zu sichern, zum Landpfleger Felix nach Cäsarea hatte bringen lassen, so besannen sich die Juden auf den listigen Gedanken, Paulum als den Urheber der verschiedenen Volksaufläufe, die sie allenthalben wider ihn erregt hatten, anzuklagen (Apostelg. 24, 5.) So wurde ein sehr verwickelter Process eingeleitet. Trotzdem stellte sich die Unschuld des Apostels ziemlich klar heraus (25, 7 und 25; 26, 32); da er aber bereits (25, 10) an den Kaiser appellirt hatte, wurde er nach dritthalbjähriger Gefangenschaft in Cäsarea (58—60) nach Rom gebracht, wo er vier Jahre (61—64) gefangen blieb. — Trophimus, um den der Process sich wesentlich drehte (Apostelg. 24, 6), sollte mit ihm nach Rom gebracht werden (vgl. Apostelg. 27, 1 ἑτέρους δεσ-

---

5) Vgl. Tac. ann. 2, 53: apud urbem Achajae Nicopolim.

6) Ganz sinnig bezeichnet daher Clemens Romanus Rom als τὸ τέρμα τῆς δύσεως. (Τέρμα heißt nicht Grenze, und τ. τῆς δύσ. nicht Grenze des Westens, so daß man an Spanien zu denken hätte; sondern τέρμα heißt terminus, meta, und τ. τ. δ. ist die westliche meta der Rennbahn, der westliche Zielpunkt.)

μῶτας), wurde aber unterwegs krank, und landete mit dem adramyttischen Schiff, auf dem die Reise angetreten worden, in Milet, und blieb dortselbst (2 Tim. 4, 20), während Paulus auf der Höhe vor Lycien (Apostelg. 27, 5—6) also eben in der Nähe von Milet, auf ein anderes, alexandrinisches Schiff, und auf diesem bis Malta, und nach überstandenem Schiffbruch auf einem dritten Schiff nach Rom gebracht wurde [7]). — Von Rom aus, wo seine Haft die ersten drei Jahre hindurch eine leichte war, schrieb Paulus die Briefe an Philemon und an die Philipper, an die Colosser und an die Epheser, aus welchen für die geschichtliche Entwicklung der Kirche in jener Zeit nur zwei Punkte zu entnehmen sind, erstlich, daß zu Colossä eine Engelverehrung aufkam, welche Paulus als unchristlich bekämpfte, sodann, daß er das Institut der Sklaverei nicht von außen durch ein Verbot interdicirte, sondern von innen heraus durch den Geist christlicher Bruderliebe verklärte und innerlich überwinden lehrte.

Der Process des Apostels nahm nun aber plözlich eine schlimme Wendung, worüber er im zweiten Brief an Timotheus, dem lezten, den er geschrieben, dem geliebten Gehülfen Nachricht gibt. Es trat der Epheser Alexander der Schmid (ein alter Feind des Apostels Apost. 19, 35; 1 Tim. 1, 20) jezt als Belastungszeuge wider ihn auf (2 Tim. 4, 14), als ob Paulus an dem ephesinischen Aufruhr (Apostelg. 19) Schuld gewesen. Dagegen blieb der Corinther Erast (Röm. 16, 23), welcher als Entlastungszeuge in Betreff der corinthischen Unruhen (Apostelg. 18, 12—17) für Paulus sehr wichtig gewesen wäre, anstatt nach Rom zu kommen, (vielleicht aus Furchtsamkeit 2 Tim. 4, 10—11 u. 16) in Corinth (2 Tim. 4, 20). Ob Timotheus mit der Mappe (*φελόνη* 2 Tim. 4, 13) voll Aufzeichnungen, die Paulus einst zu Troas zurückgelassen, und die er jezt ihm bringen sollte, ihn noch am Leben getroffen, wissen wir nicht; wenn aber auch, so haben ihm diese Schriftstücke nichts genüzt. Denn Paulus starb (Anfang 64) den Tod durchs Schwert [8]).

7) Hieraus erklärt Wieseler geistvoll und völlig befriedigend die Worte 2 Tim. 4, 20 *Τρόφιμον δὲ ἀπέλιπον ἐν Μιλήτῳ ἀσθενοῦντα*. Die Worte *ἐν Μιλήτῳ* gehören nicht einmal grammatisch zu *ἀπέλιπον*, sondern zu *ἀσθενοῦντα*.

8) Die Hypothese von einer Wiederbefreiung des Apostels und späteren Reisen (zur Unterbringung der Pastoralbriefe) erscheint nach den oben gegebenen Erläuterungen als ebenso unstatthaft wie unnöthig. — Einzelne Ausdrücke, die 2 Tim. mit den frühergeschriebenen 1 Tim. u. Tit. gemein hat (wie *ὑγιαίνοντες λόγοι*, „gesunde Lehrthätigkeit" u. andre) erklären sich aus der

Einige Jahre zuvor, als die Mehrzahl der zwölf Apostel auf die Dauer Jerusalem verließ (vgl. Euseb. 3, 24) schrieb Matthäus (nach einstimmiger Tradition: in aramäischer Sprache) sein Evangelium als Surrogat für die mündliche Verkündigung, daß Jesus der verheißene Abrahamssamen und Davidssohn sei [9]). — Vor dem Tode des Paulus oder um die Zeit desselben schrieb sein treuer Gehülfe Lukas für unteritalische Christen die Geschichte des von Jesu begonnenen, durch die Apostel fortgesezten Evangeliums, des nur für die gläubigen Israeliten, auch für die gläubigen Heiden zugänglichen Heiles. — Um die gleiche Zeit kam (nach glaubwürdiger und allgemeiner uralt-patristischer Tradition) Petrus nach Rom [10]), bezeugte den kleinasiatischen Judenchristen in seinem ersten Briefe seine Uebereinstimmung mit Paulus, warnte sie im zweiten Briefe vor künftigen geistlichen Gefahren neuer Art (siehe darüber §. 7), und starb (Juli 64) in der Neronischen Verfolgung den Märtyrertod der Kreuzigung [11]). Nach seinem Tode zeichnete sein Gefährte Joh. Markus die Erzählungen über Jesum den Gottessohn, wie er sie aus dem Munde des Petrus so oft gehört zu haben sich erinnerte, auf Bitten der römischen Gemeinde auf (Joh. Presb. bei Eus. 3, 39; Iren. 3, 1.) Auch er scheint an der Vollendung dieser Arbeit durch die Neronische Verfolgung gestört worden zu sein [12]). Diese Verfolgung ging zwar noch nicht aus bewußter Feindschaft des Heidenthums gegen das Christenthum hervor, sondern aus persönlichem Muthwillen Neros, welcher Rom hatte anzünden lassen, und jezt den Verdacht der Unthat von sich auf die Christen wälzen wollte. Daß aber gerade diese ihm als die verachtetsten und dem Volke verhaßtesten erschienen, durch deren Marter er das erzürnte Volk mit sich aussöhnen könne [13]), —

Person und dem Amtsberuf des Empfängers, und weisen nicht auf gleiche Zeit der Abfassung hin.

9) Der Presb. Johannes redet (Eus. 3, 39) von der Zeit, als es noch keine griech. Bearbeitung des Matth. gab, als von einer vergangenen. Die griechische Bearbeitung stammt also jedenfalls aus der apostolischen Zeit.

10) Ignat. ed Rom. Dion. Corinth. bei Eus. 2, 25. Iren, 3, 1, 3. Vgl. Mynster kleine theol. Schriften S. 141 ff. Auch Βαβυλών 1 Petr. 5, 13 ist sicherlich mystische Bezeichnung Roms; vgl. Offenb 17, 5 und 9.

11) Tert. de praescr. haer. 36. Orig. bei Eus. 3, 1 u. comm. in genes. tom III, fragm.

12) Vgl. die skizzenhaft-eilige Art des Schlusses Marc. 16, 9—20, welche von dem sonstigen Stil des Markus auffallend abweicht.

13) Sueton. Nero cp. 16. — Tacit. ann. 15, 44. Abolendo rumori Nero subdidit reos, et quaesitissimis poenis affecit, quos, per fla-

dies sowie die Grausamkeit, womit die (übrigens nur locale) Verfolgung durchgeführt wurde [14]), zeigt, wie damals bereits instinktmäßig jener Haß des Heidenthums gegen das Christenthum im römischen Volke lebte, welcher — als das Judenthum machtlos geworden — der christlichen Kirche so unsägliche Trübsal bereiten sollte. Die Juden waren es aber, welche durch ihre Verleumdungen und Anklagen die Gemeinde des Herrn den Heiden denuncirt und sie, wie einst ihn selber, in die Hände der *ἄνομοι* überantwortet hatten.

§. 6.

Der Untergang des jüdischen Staates (64—70.)

Das Volk Israel im Ganzen, seinen hohen Rath an der Spize, war nicht nur in seiner feindlichen Stellung gegen das Evangelium verharrt, sondern diese Feindschaft hatte sich stufenweise bis zur Verstockung gegen das angebotene messianische Heil und zum fanatischen Hasse gegen das Christenthum gesteigert. Man war von der Drohung gegen die Apostel (Apostelg. 3, 18 und 21) bald zur Gefangennehmung (Kap. 5, 18), dann von der tumultuarischen Ermordung des Stephanus (Kap. 7, 56) zur förmlichen Verfolgung der Gemeinde fortgeschritten (Kap. 8, 1; 9, 1). Im Jahre 44 ließ Herodes Agrippa I den Apostel Jakobus Zebedäi, Johannis Bruder, enthaupten (Kap. 12, 2); Petrus wurde durch ein Wunder gerettet. Als Paulus zum leztenmal nach Jerusalem kam, (Ostern 58), war es den Judenchristen noch unverwehrt, den Tempel zu besuchen (vgl. Apostelg. 21, 24—29); als dagegen, etwa vier oder fünf Jahre später, nicht lange vor dem Tode des Paulus, von ihm veranlaßt, durch einen seiner Gehülfen der Hebräerbrief an die palästinensischen Judenchristen geschrieben wurde, sahen diese sich bereits vom Tempel und Tempeldienst gewaltsam ausge-

---

gitia invisos, vulgus Christianos appellabat. Auctor nominis ejus, Christus, Tiberio imperitante, per procuratorem Pontium Pilatum supplicio affectus erat. Repressaque in praesens exitiabilis superstitio rursus erumpebat, non modo per Judaeam, originem ejus mali, sed per urbem etiam, quo cuncta utique atrocia aut pudenda confluunt celebranturque.

14) (Tacitus fährt fort): Igitur primo correpti, qui fatebantur, deinde indicio eorum multitudo ingens, haud perinde in crimine incendii, quam odio humani generis convicti sunt. Et pereuntibus addita ludibria, ut ferarum tergis contecti laniatu canum interirent, aut crucibus affixi, aut flammandi atque, ubi defecisset dies, in usum nocturni luminis urerentur.

schlossen (vgl. Hebr. 13, 13); manche, die diese Ausschließung nicht ertragen zu können meinten, waren in Versuchung, wieder zum Judenthum zurückzufallen, und der ganze Brief hat den Zweck, sie gegen diese Versuchung zu wappnen durch den Nachweis, daß der ganze israelitische Cultus durch Christum erfüllt und darum werthlos und entbehrlich geworden sei. Durch den Hebräerbrief wurde also die Nabelschnur, durch welche die christliche Kirche als judenchristliche noch mit der alttestamentlichen Gemeinde Israel zusammenhing, unterbunden.

Mit jener Ausschließung der Judenchristen vom Tempel als gesteigertem Stadium jüdischen Hasses, stand ohne Zweifel die bald darauf erfolgende Steinigung des Apostels Jakobus Alphäi, des Vetters Jesu[1]), (64) in nahem Zusammenhang. Nach dem Be-

---

1) Die Matth. 12, 46 ff.; 13, 55; Marc. 6, 3 genannten ἀδελφοί Ἰησοῦ müssen nicht leibliche Söhne der Maria sein (πρωτότοκος, בכור, war jeder „Knabe der die Mutter brach", d. h. vor dem kein Bruder und keine Schwester geboren war, auch wenn er das einzige Kind blieb. Vgl. Exod. 1, 13; Num. 3, 12) Jene ἀδελφοὶ sind auch nicht leibliche Söhne der Maria gewesen; denn sie steht Joh. 19, 26 f. hülflos und kinderlos da. Sondern es waren entweder Söhne Josephs aus erster Ehe (so meinen Ambros. und Epiph.) oder richtiger Vettern Jesu. Daß nicht nur im a. Test. (Gen. 13, 8; 14, 14; 20, 12; 29, 10 u. 15; 21, 22—23) und demgemäß in den LXX, sondern auch in der griech. Profanliteratur troz dem Dasein eines besondern Wortes ἀνέψιος dennoch der Begriff „Vetter" sehr oft durch ἀδελφός ausgedrückt wurde, geht hervor aus den Stellen Xenophon Cyrop. 1, 5, 4 und Hieron. 1, 22; Plutarch de puer. educ. 14, 15, Soph. Oed. Col. 1259 u. a. (vgl. Morus ad Jsocr. paneg 20; Fischer zu Platons Phädon cap. 57, und zu Criton 16; Greg. Cor. de dial. ling. graec. p. 569, Ruhnken ad Timaeum p. 2, Koenius ad Gregor. p. 269, Pott prolegg. ad epist. Jac. p. 55. Arnaud recherches critiques sur l'épitre de Jude, Straßb. 1851, S. 34 ff.) Auch die Römer brauchen frater in diesem Sinne (Cic. ad Attic. 1, 5, de finib. 5, 1, Verr. act. II, 4, 11, 25, orat. post redit. 10. Ovid. Heroid. ep. 8 u. 14, metam. 13, 31. Tac. ann. 3, 30. Curt. 6, 10, 24. Liv. 5, 10). Die ἀδελφοί Jesu (Matth. 13, Marc. 6) hießen Jakobus, Judas, Simon, Joses, und in der That kommen Marc. 15, 40 und 47; 16, 1; Joh. 19, 25 auch ein Jakobus und Joses als Vettern Jesu (Söhne der Maria, welche die Schwester der Mutter Jesu und das Weib des Klopas war) vor. — Nun waren die Apostel Jakobus und Judas Söhne eines Ἀλφαῖος, חלפי; allein aus diesem hebr. Namen konnte ebensogut (nach Analogie von Chaggai Ἀγγαῖος, Chanok Ἐνώχ, Chammothdor Emmathdor u. a.) Ἀλφαῖος werden, als andrerseits das ח (nach Analogie von Phesach Φάσεκ u. a.) zu κ erhärten, oder wenigstens von Johannes für die kleinasiatischen Leser dem hebr. חלפי der ähnlichlautende griechische Name Κλωπᾶς (Kleopatros) substituirt werden konnte (sowie Saulus, Heidenländer

richte des Hegesippus (bei Eus. 2, 23) war er der einzige Christ, dem die Juden als einem bei allem Volke hoch angesehenen Manne

bereisend, dem hebr. Schaul das griechisch-lateinische Paulus substituirt hat.) Hienach ist Klopas mit Alphäus identisch, und die Apostel Jakobus und Judas sind Vettern Jesu gewesen. Dafür spricht der genit. „Judas Jakobi" Luk. 6, 16 vgl. Jud. 1, 1, welcher Genitiv nachweislich nicht bloß das Sohnes- sondern auch das Bruderverhältnis bezeichnen kann (Alciphron 2, epist. 2; vgl. mit Diog. Laert. 10, 23 und mit Cic. de rer. nat. 1, 17; ferner Isocr. parath. Basl. Ausg. pag. 534 vgl. mit Pausan. 1, 41, Justin. 2, 4, sodann Eurip, Iphig. in Aul. 758 oder 768; Plut conjug praec. 48, *Κορνηλίας τοῦ Σκιπιῶνος*.) — Nicht dagegen spricht, daß Joh. 7, 2—5 von einem Unglauben jener *ἀδελφοί* die Rede ist, weil dort nicht alle Brüder gemeint sein müssen, sondern die bereits unter den Jüngern befindlichen ebenso wie Matth. 12, 46 von selbst ausgenommen sind. — Entscheidend sind aber die Stellen Gal. 1, 18 und Apostelg. 15. An der ersteren sagt Paulus, er habe den Petrus gesehen, außer diesem aber keinen andern Apostel, als den Jakobus, den Bruder des Herrn (durch den Zusaz „Bruder des Herrn" unterscheidet er ihn von dem damals anno 40 noch lebenden Jakobus Zebedäi.) Kann *εἰ μή* an sich auch die Bedeutung „sondern" haben, wie z. B. Gal 1, 7, so doch nicht in solcher Verbindung mit *ἕτερον οὐκ*. — Der Apostelg. 15, 13 erwähnte Jakobus ist einerseits mit dem Gal. 2, 9 erwähnten sichtlich identisch; andrerseits kann es nur der Apostel Jakobus Alphäi sein, weil an einen anderen, als diesen, die Leser des Lukas nicht denken konnten, sintemal Lukas außer ihm und dem damals anno 52 schon enthaupteten Zebedäiden nirgends einen dritten Jakobus erwähnt hatte. Der an der Spize der jerusalemitischen Gemeinde stehende „Bruder des Herrn" Jakobus war also der Apostel, und nicht etwa ein vom Apostel unterschiedener Mann. Dem widerspricht auch keineswegs die patristische Tradition. Nur Hilar., Constit. apost., Ambros., Epiph., Greg. Nyss. und einige Spätere unterscheiden den Apostel Jak. Alph. vom „Bruder des Herrn". Hegesipp (bei Euseb. 2, 23) sagt nicht: nach, sondern: mit den Aposteln *μετὰ τῶν ἀποστόλων* habe *ὁ ἀδελφὸς τοῦ κυρίου Ἰάκωβος*, welcher den Beinamen *δίκαιος* hatte, die *ἐκκλησία* von Jerusalem (d. h. ihre Leitung) übernommen, womit das analoge *Πέτρος καὶ οἱ ἀπόςολοι* Apost. 5, 29 zu vergleichen ist. Ganz in gleichem Sinne nennt Cyrill cat. 4 den Jakobus neben den (nämlich übrigen) Aposteln. Eusebius erklärt (1, 12) den Jakobus, welchen Paulus 1 Cor. 15, 7 den Aposteln zuzählt (sofern er *πᾶσι* folgen läßt) für den Bruder des Herrn, und kennt 2, 1 ausdrücklich nur zwei Jakobus, den *δίκαιος*, und den enthaupteten Zebedäiden. (Comm. in Jesaj. 17 scheint dagegen Euseb den Br. d. H. vom Apostel zu unterscheiden.) Hegesipp bezeichnet (bei Eus. 4, 22) den Jakob. d. Gerechten deutlich genug als einen Vetter (*ἀνέψιος*) Jesu, einen Sohn des Klopas. Das Hebr. ev., Clem. Alex., Athanas. Chrysost. Hieron. August. Theodoretus erklären ausdrücklich den Br. d. H. mit dem Apostel für identisch. — Ebenso reden Tert. Orig. Athan. Epiph. Hieron. von dem apostolischen Ursprung des Briefes Judä als von einer bekannten und feststehenden Thatsache. — Zu dem Wahne, als ob „Jakobus der Gerechte" vom Apostel Jak.

den Besuch des Tempels noch erlaubten, wo er denn täglich für sein Volk betete. Da nun sein Zeugnis von Jesu auf einen Theil des Volkes Eindruck zu machen anfing, lockten ihn (zwischen der Abreise des Festus und der Ankunft seines Nachfolgers Albinus) die Juden auf Betrieb des Hohepriesters Ananus des jüngern auf die Tempelzinne, mit dem Verlangen, er solle das Volk von dem Glauben an Jesus abhalten, und da er statt dessen lautes Zeugnis vom Herrn gab, stürzten sie ihn hinab, und warfen ihn mit Steinen. Nicht tödtlich verlezt, betete er noch für das Volk, bis ein Walker ihn mit seinem Walkerholz erschlug. Dieser tumultuarische Mord erregte dann den Zorn des Albinus, und war (nach Josephus ant. 20, 9, 1) die erste Veranlassung zu den Conflikten, die den jüdischen Krieg zur Folge hatten. Der Untergang Israels war somit nicht nur die Strafe, sondern auch die direkte Folge der gesteigerten Verstockung gegen das Evangelium.

Der Bruderkampf zwischen den beiden lezten Hasmonäern[2]), Hyrkan II und Aristobul, hatte zuerst den Römern Gelegenheit gegeben, sich in jüdische Staatssachen zu mischen. Pompejus, damals

---

Alph. unterschieden gewesen, wurden einzelne Väter offenbar nur durch die ebionitisch gefärbte, für einen Apostel nicht passende Schilderung des Ersteren bei Hegesipp (Eus. 2, 23) verleitet. — Ueber die ganze Frage entscheiden sich in unsrem Sinne die Commentare zum Br. Jakobi von Pott, Schneckenburger und Theile, die n. t. Einleitungen von Berthold, Hug und A. Maier, der „Schriftbeweis" von Hofmann (I. S. 556), und insbesondre Arnaud, recherches critiques sur l'épitre de Jude. — Dagegen wird die Verschiedenheit des Jak. Alphäi und Jak. Br. d. Herrn behauptet von Herder (Briefe zweener Brüder Jesu, Lemgo 1775), Credner (Einl.), Neander, de Wette (Einl.), Tholuck (zu Joh. 2, 12), Wieseler (Stud. u. Krit. 1840 u. 1842), Schaf, Wiesinger u. a.

2) Die Stammtafel der hasmonäischen Fürsten ist diese:

Matthatias

Judas Makkab. | Jonathan | Simon

Simon → Joh. Hyrkanus 135—106

→ Aristobul 106—104.

→ Alexander Jannäus, der grausame, 104—77.

→ Aristobul 77—64. | Hyrkan II 77—66.

in Asien, trat für den nach Petra entflohenen Hyrkan auf, belagerte Aristobul in Jerusalem, eroberte die Stadt, that dem Tempel und Tempelschatze kein Leid, führte aber Aristobul im Triumph nach Rom. — An Hyrkans Statt regierte nun dessen Feldherr, der Idumäer **Antipater**, und wurde von Cäsar, auf dessen Seite er stand, zum Procurator des jüdischen Landes gemacht, während dem Hyrkan nur das Hohepriesterthum verblieb. Der Sohn des Antipater, **Herodes der Große**, ward zuerst unter seinem Vater Statthalter von Galiläa, dann durch Cassius (44) über Cölesyrien gesezt, durch Antonius (42) nach seines Vaters Tod zum Tetrarchen von Galiläa, sein Bruder Phasaelus zum Tetrarchen von Judäa. Von Antigonus, dem aus Rom entflohenen Sohne des Hasmonäers Aristobul vertrieben, (40) floh er zu Kleopatra, dann nach Rom, und gewann Antonius und Octavian durch Geld, so daß sie ihn (39) zum **König von Judäa** machten. Er nahm eine Enkelin Aristobuls, Mariamne, zum Weibe, eroberte (37) Jerusalem, ließ den alten Hyrkan und alle Nachkommen der Hasmonäer, selbst seine eigne heißgeliebte Gemahlin [3]) und später auch die zwei Söhne, die er von ihr hatte, hinrichten, und äffte im jüdischen Lande römische Sitte und Unsitte (z. B. Gladiatoren- und Thiergefechte) zum tiefen Aerger der Juden nach. Den Tempel ließ er prachtvoll umbauen. Augustus schenkte ihm zu seinem Lande noch Batanea, Trachonitis und Auranitis hinzu. Seine Regierung war die eines wilden Thieres, sagt Josephus. Wer die Verruchtheit und Versunkenheit jener Zeit und Zustände näher kennt, dem tritt der übermenschliche Ursprung des Evangeliums anschaulich vor Augen.

Schon hatte Augustus, zum Behuf jenes von Tacitus (ann. 1, 11) erwähnten libellus, worin die Streit- und Geldkräfte der Provinzen und der reges socii verzeichnet waren, Einwohner- und Steuerlisten auch des jüdischen Volkes fertigen lassen (Luk. 2, 1), als Herodes der Große (aer. Dion: 4 a. Chr) siebzig Jahre alt, starb. Seinen Söhnen hinterließ er, dem **Archelaus** (bis 11 p. Chr.) Judäa (wozu Samaria und Idumäa gehörte) mit der Königswürde, dem **Herodes Antipas** (bis 39), welcher Joh. den Täufer enthaupten ließ, und Christum verhörte, Galiläa, dem **Philippus** (bis 33) Gaulonitis, Trachonitis, Batanea und Panias. (Ein vierter, enterbter Sohn war Herodes Philippus (Matth. 14, 3) der erste Gemahl der Herodias.)

Als gegen Archelaus ein Aufstand (1 n. Chr.) ausbrach, degradirte ihn Augustus zum Ethnarchen; zehn Jahre später sezte er

---

3) Nach ihrem Tode ward er eine Zeit lang wahnsinnig.

ihn ab (11) stellte Judäa unter den römischen Procurator Coponius (11—14), und ließ zugleich (11) durch Quirinius die „Besteuerung selbst" (*αὐτὴ ἡ ἀπογραφὴ* Luk. 2, 2) vornehmen, deren Vorbereitung siebzehn Jahre früher getroffen war. (Vgl. Apostelg. 5, 37.) Ein Aufstand unter dem Gauloniten Judas wurde niedergeschlagen. — Auf Coponius folgten nacheinander die Landpfleger Rufus, Gratus, welcher Ananus (Hannas) absezte und den Joseph Caiphas zum Hohepriester machte, und Pontius Pilatus (28—37).

Von Aristobul, den sein Vater Herod. d. Gr. nebst seiner Mutter, der hasmonäischen Mariamne, hatte hinrichten lassen, lebte ein Sohn, Herodes Agrippa I, in Rom. Caligula, dem er befreundet war, machte ihn (37) zum Tetrarchen der (seit Philippus Tod erledigten) Landschaft Gaulonitis; bald darauf gab er ihm auch, den Herodes Antipas nach Lyon verbannend, dessen Land Galiläa, und Claudius fügte Judäa bei, sodaß Herodes Agrippa I 41—44 wieder als König über das ganze Land herrschte. Er war es, der den Zebedäiden Jakobus enthaupten ließ, und, als er die von Schmeichlern ihm erwiesene göttliche Ehre nicht ablehnte [4]), an „furchtbarer Krankheit des Unterleibs" (Joseph. antiq. 19, 8), nämlich „von Würmern gefressen" (Apostelg. 12, 23) starb. — Da sein Sohn Herodes Agrippa II erst 17 Jahre alt war, sezte Claudius den Cuspius Fadus (44—50), dann den Cumanus (50—52), den Claudius Felix (52—62) und den Porcius Festus (62—64) als Procuratoren über das Land. Herodes Agrippa II erhielt von Claudius nur Gaulonitis, Nero fügte (54) einige galiläische Städte bei.

Seit Cuspius Fadus folgte Empörung auf Empörung [5]). Das Volk, welches den gottgesandten Erlöser verworfen hatte, trozte auf sein vermeintlich unveräußerliches theokratisches Freiheitsrecht, und bestätigte so nur das Wort des Herrn Joh. 8, 35—36. Graun-

---

4) Mit Apostelgesch. 12, 22 vgl. Jos. ant. 19, 8: *Εὐθέως δὲ οἱ κόλακες τὰς ἄλλος ἄλλοθεν φώνας ἀνεβόων, θεὸν προσαγορεύοντες, εὐμενής τε εἴης ἐπιλέγοντες, εἰ δὲ μέχρι νῦν ὡς ἄνθρωπον ἐφοβήθημεν, ἀλλὰ τοὐντεῦθεν κρείττονά σε θνητῆς φύσεως ὁμολογοῦμεν . . . Οὐκ ἐπέπληξε τούτοις ὁ βασιλεὺς, οὐδὲ τὴν κολακείαν ἀσεβοῦσαν ἀπετρίψατο.*

5) Aufstand des Theudas unter Fadus, zwei große Aufstände unter Cumanus, bei deren einem in Jerusalem 20,000 Menschen umkamen. — Bei Josephus kommen drei verschiedene Aufrührer Namens Eleazar, fünf Namens Simon vor. Ant. 17, 10, 4 u. a. spricht er von „vielen" Aufrührern u. Aufruhrversuchen, die er nicht einzeln aufzuzählen vermag. — Aufstand des Aegypters, unter Felix (Apostelg. 21, 38 und Joseph. 2, 13, 4.)

voll waren die öffentlichen Zustände; Banden von fanatischen Menchelmördern (Sicariern) durchzogen das Land; Zauberer und Pseudomessiasse betrogen das Volk (Joh. 5, 43). Die Wollust und Grausamkeit des Felix[6]) reizte den Fieberzustand noch mehr.

Die Steinigung des Apostels Jakobus Alphäi (s. S. 20) war der lezte Akt der Verstockung gegen das Heil, nach welchem das durch Schrecknisse und Greuel bis zur Trostlosigkeit gehezte Volk gerade damals einige Empfänglichkeit gezeigt hatte. — Es folgte der Procurator Albinus (64—65), auf diesen der übermüthige Gessius Florus (64–66.) Als unter ihm den Juden zu Cäsarea das Bürgerrecht genommen wurde, brach (66) der Aufstand in Jerusalem los; vergeblich suchte Agrippa II denselben zu beschwichtigen; ein Priestersohn Eleazar verschanzte sich im Tempel, bezwang die widerstrebende Stadt, würgte die darin befindlichen Römer. Der Bürgerkrieg im ganzen Lande brach aus; Cestius zog mit großer Heeresmacht heran, unterwarf Stadt um Stadt, verbrannte selbst Bezetha, die Vorstadt Jerusalems, ergriff aber, da er hätte Jerusalem nehmen können, den Rückzug, und ward bei Bethoron von den Juden geschlagen. Mit neuem Muthe zogen diese unter Josephus, 100,000 Mann stark, den 60,000 Römern (unter Vespasian mit Titus) entgegen. Langsam eroberte der Römer Galiläa, und schenkte dem kriegsgefangenen Josephus die Freiheit. Ein galiläischer Flüchtling, Johannes Levi, aus Gischala, flüchtete nach Jerusalem und veranlaßte durch eine Lüge die im Tempel (unter Eleazar) verschanzten „Zeloten", daß sie ein Idumäerheer herbeiriefen. Zeloten und Idumäer vereint bewältigten die Stadt, mordeten 12000 Einwohner; des Ananus II nackte Leiche wurde von Hunden gefressen. Mord und unnatürliche Wollust trieben sie als Zeitvertreib. So gräßlich war der Zustand, daß der geängstete Rest der Einwohner einen Räuberhauptmann, Simon von Gerasa, zu Hülfe rief.

Als Vespasian zum Kaiser gewählt worden, erhielt Titus (69) den Oberbefehl. In Jerusalem zerfielen mittlerweile die Zeloten in Parteien, die einander gegenseitig würgten, und sinnlos den vorhandenen Proviant vernichteten. Als Titus schon nahe war, warf Johannes von Gischala den Eleazar durch ein Blutbad aus dem Tempel. Johannes und Simon waren nun die Anführer. Mit 23400 Mann vertheidigten sie die von Titus eingeschlossene mit Ostergästen überfüllte Stadt; die äußeren Theile waren bald erstürmt; in der innern Stadt entstand die schauderhafteste Hungers-

6) Tac. hist. 5, 9.

noth, sodaß sich der Vorfall Klagl. 4, 10 wiederholte. Titus erbot sich, den Tempel zu schonen; Johannes von Gischala bot Troz. Gegen Titus Willen schleuderte ein römischer Krieger bei einem Sturmversuch einen Feuerbrand in das Gebäude. Die Römer drangen in den brennenden Tempel ein, tödteten, wer darinnen war; von dem Tempel blieb kein Stein auf dem andern; die Stadt wurde dem Boden gleichgemacht. Die Weissagung Christi Luc. 21, 20—24 war erfüllt, Israel kein Volk mehr. Die Christengemeinde hatte sich nach Pella geflüchtet [7]).

§. 7.

Die Zeit der johanneischen Wirksamkeit (70—100).

Durch den Tod des Apostels Paulus sah sich die christliche Kirche ihres auserwählten Vorkämpfers gegen judaistische Verirrung in Gesezesgerechtigkeit beraubt; aber durch Israels Untergang war auch die Gefahr dieser Verirrung im wesentlichen beseitigt. Denn die nach Pella geflüchtete Gemeinde der Judenchristen, welche auch jezt noch, nachdem Gott Tempel und Gesez aufgehoben, nicht allein am gottesdienstlichen Gebrauche der aramäischen Sprache mit solcher Zähigkeit festhing, daß sie von allen n. t. Schriften allein das aramäische Matthäusevangelium (s. oben §. 5) in ihrem Canon hatte, sondern (theilweise wenigstens) sogar das Ceremonialgesez fort und fort beobachtete, löste sich dadurch äußerlich und innerlich von der christlichen Kirche ab, und nahm mehr und mehr die Gestalt einer Sekte an. Als (107) ihr 120jähriger Bischof Simeon (Matth. 13, 55), der Bruder des Apostels Jakobus Alphäi [1]) den Märtyrertod am Kreuze gestorben war, zerfiel die Gemeinde auch äußerlich, indem ein Theil wenigstens dem Dogma treu blieb, der andre aber — nach Art der Apostelgesch. 15 und Gal. bekämpften Judaisten — Gesez und Beschneidung für nothwendig zum Heile erklärte, und in Folge dieser inneren Verkümmerung bald soweit kam, Jesum für einen bloßen zweiten Gesezgeber und folgerichtig auch für einen bloßen Menschen zu halten. Erstere wurden Nazaräer, leztere Ebioniten [2]) genannt — beides ursprünglich jüdische Spottnamen für die Juden-

---

7) Euseb. 3, 5.

1) Vgl. Hegesipp bei Eus. 3, 32.

2) Bei den lezteren erlitt auch der aram. Matthäus gewaltige Corruptionen u. apokryphe Zusäze.

christen überhaupt, jetzt aber gegen jene verkümmerte Form des Judenchristenthums auch von Christen angewendet [3]).

Von diesen kraftlos gewordenen, abgestorbenen Gliedern drohte der christlichen Kirche jetzt keine innere Gefahr mehr. Bildete sich doch in Palästina selbst seit 135 eine griechische, der heidenchristlichen ganz gleichförmige, mit ihr in engstem Verband stehende Kirche unter griechischen Bischöffen [4]). Dagegen trat mehr und mehr die umgekehrte Gefahr einer, wesentlich im Paganismus wurzelnden antinomistischen Richtung nahe, deren erste Wurzelkeime sich bereits in der paulinischen Periode gezeigt hatten. Zwar jene vom Apostel Jakobus in seinem Briefe bekämpfte todte Orthodoxie, wie sie innerhalb der judenchristlichen Diaspora (Jak. 1, 1) vorkam, trägt durchaus keinen antinomistischen, vielmehr einen echt judaistisch werkgerechten Charakter, sofern das bloße Ja-sagen zu den Lehrsäzen (ohne den thatsächlichen Vollzug derselben) dort schon als zum Heile genügende Leistung galt [5]). Dagegen sproßten auf heidenchristlichem Gebiete frühzeitig die Keime einer gnostisch-antinomistischen Verirrung.

Es ist nicht so übel geurtheilt, wenn die Kirchenväter den Magier Simon (Apostelg. 8) als den Urvater aller gnostischen Verirrung betrachten. Denn es zeigt sich bei ihm die orientalisch-heidnische Form einer emanatistischen Philosophie (V. 11) bereits zusammentreffend mit einer Gesinnung, welche an Christum nicht aus Heilsbedürfnis glaubt, sondern in der Hoffnung, für den Trieb sei es nach höheren magischen Kräften, sei es nach höherer magisch-phantastischer Erkenntnis (γνῶσις) hier Befriedigung zu finden. Denn jenen Simon mag wohl ebensosehr die geahnte speculative Tiefe des Christenthums, als der Anblick der charismatischen Wunderkräfte zum Glauben bewogen haben. Daß er die Gabe, diese

3) Für die geschichtliche Entwicklung völlig unbedeutend waren die Elkesaiten oder Sampsäer (Epiph. haer. 19 u. 33), eine Vermischung essenisch-jüdischer Elemente mit dem Judenchristenthum. Die Essener waren eine, selbst für das Judenthum bedeutungslose einsiedlerisch asketische Sekte, am Westufer des todten Meeres in Höhlen u. Schluchten lebend.

4) Euseb. 4, 6. Der erste griechische Bischof in Aelia Capitolina (Jerusalem) hieß Marcus.

5) Von einer Polemik gegen die paulinische Lehre liegt daher in Jak. 2 keine Spur. Ein entschieden antipaulinischer Standpunkt (vgl. 1 Cor. 13; Gal. 5, 6) ist es, den Jakobus bekämpft. Die Art, wie er es thut, zeigt, daß weder ihm die paulinischen Briefe, noch dem Apostel Paulus der des Jakobus bekannt gewesen sein kann. Lezteres erklärt sich leichter, wenn Jakobus früher schrieb. Auch andern Erscheinungen nach scheint der Brief des Jakobus in eine sehr frühe Periode zu fallen.

(auch ihm zu Theil gewordenen) Kräfte Andern mittheilen zu können, um Geld kaufen will, ist die faule Frucht der unwiedergeboren Gesinnung; nicht aber war darum sein Gläubigwerden grobe Heuchelei (*ἐπίστευσεν* V. 13). Es war aber zu erwarten, daß Simon nicht der einzige dieses Schlages bleiben werde. Je mehr sich das Christenthum ausbreitete, um so drohender wurde die Gefahr, daß ungebrochene Herzen durch den Trieb nach philosophischer Lösung theoretischer Wissensprobleme sich zum Eintritt in die Kirche würden bestimmen lassen, und die Folge konnte dann keine andre sein, als ein Pseudochristenthum und eine Verderbnis der Kirche. Bis zu welchem Grade diese Verderbnis sich schließlich steigern werde, sah und sagte der Apostel Paulus in Kraft der Erleuchtung des heiligen Geistes klar voraus (1 Tim. 4; Apostelg. 20, 30: 2 Tim. 3); auch Petrus weissagt (64 n. Chr.) das Verderben als ein künftiges; der Apostel Judas Alphäi sieht dasselbe hingegen als ein gegenwärtiges (Jud. 8 ff.) und als klare Erfüllung der paulinischen und petrinischen Voraussagungen (Jud. 17 f.) vor sich. Der Brief Judä gehört daher in die johanneische Periode (70–100.) [6]).

Denn es war der specifische Beruf des Johannes, in dieser zweiten, der heidenchristlichen Periode des apostolischen Zeitalters der treue Vorkämpfer der christlichen Kirche gegen das einreißende gnostische Verderben zu sein. Seine Schriften würden uns davon Zeugnis geben, wenn auch nicht die ausdrücklichsten Nachrichten der Väter, namentlich des Irenäus, dessen Lehrer Polykarp der Schüler des Johannes gewesen, es uns bestätigten. Aus des Polykarp Munde [7]) erzählt Irenäus, daß gleichzeitig mit Johannes der Gnostiker Cerinth in Ephesus gelebt und von Johannes bekämpft wurde. Denn Cerinth lehrte, die Welt sei nicht vom höch-

---

6) Es ist wahrscheinlich, daß die nächsten Jahre nach dem Tode der Apostel Paulus und Petrus der Zeitpunkt waren, wo das gnostische Verderben in der wüsten, plumben. frechen, satanischen Gestalt, wie es im Br. Judä erscheint, zum Ausbruch kam. Sofort ohne Zweifel eilte Johannes nach Kleinasien; seiner Energie und dem mächtigen Eindruck der Zerstörung Jerusalems wird es zuzuschreiben sein, daß die Verderber aus der Kirche hinausgeworfen wurden. Zwei Jahrzehnte später fing dann der Gnosticismus in neuer zahmerer feinerer Gestalt (in Cerinth) aufzutreten an.

7) Iren. 3, 3, 4. *Καὶ εἰσὶν οἱ ἀκηκοότες αὐτοῦ (τοῦ Πολυκάρπου) ὅτι Ἰωάννης ὁ τοῦ Κυρίου μαθητὴς, ἐν τῇ Ἐφέσῳ πορευθεὶς λούσασθαι, καὶ ἰδὼν Κήρινθον, ἐξήλατο τοῦ βαλανείου μὴ λουσάμενος ἀλλ᾽ ἀπειπών· φύγωμεν, μὴ καὶ τὸ βαλανεῖον συμπέσῃ, ἔνδον ὄντος Κηρίνθου, τοῦ τῆς ἀληθείας ἐχθροῦ.* (Auch Euseb. 3, 28.)

sten Gott, dem Vater Christi, sondern von einem aus Gott emanirten, blinden Wesen geschaffen; Jesus sei bloßer Mensch gewesen; mit ihm aber sei der vom höchsten Gott gesandte „Christus" von der Taufe bis zum Anfang des Leidens verbunden gewesen [8]). In deutlichem Gegensaze hiezu schrieb nun Johannes, als er unter Domitian [9]) auf die Insel Patmos verbannt also von seiner Gemeinde in Ephesus und ihren Töchtern getrennt war, sein Evangelium, ausgesprochenermaßen zu dem Zweck: *ἵνα πιςεύσητε ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ Χριςὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* (20, 31; vgl. 1, 14 und 17—18) und erklärte es in seinem Briefe als Widerchristenthum, die Identität Jesu und Christi zu leugnen (1 Joh. 2, 22 u. a.) In deutlichem Gegensaze zu Cerinth lehrt Johannes, daß der höchste Gott durch dasselbe Wort, welches in Jesu Christo Fleisch geworden, die Welt erschaffen und erleuchtet hat (Joh. 1, 1 ff.) und daß ihre Blindheit ihre eigne Schuld ist (Joh. 1, 5 u. 11), ebenso end=

8) Iren. 1, 26. Et Cerinthus autem quidam in Asia non a primo Deo factum esse mundum docuit, sed a virtute quadam valde separata et distante ab ea principalitate, quae est super universa, et ignorante eum, qui est super omnia, Deum. Jesum autem, subjecit, non ex virgine natum (impossibile enim hoc ei visum est) fuisse autem eum Joseph et Mariae filium similiter ut reliqui omnes homines, et plus potuisse justitia et prudentia et sapientia ab hominibus. Et post baptismum descendisse in eum ab ea principalitate, quae est super omnia, Christum figura columbae; et tunc anunciasse incognitum patrem et virtutes perfecisse; in fine autem revolasse iterum Christum de Jesu, et Jesum passum esse et resurrexisse; Christum autem impassibilem perseverasse, existentem spiritualem. — Wenn dagegen Cerinth von den Alogern (siehe unten §. 30 Anm. 8) eines sinnlichen Chiliasmus beschuldigt wurde (Dion. bei Eus. 7, 25) und von Gajus (Eus. 3, 28) sogar, daß er Verf. der (dem Gajus verhaßten) joh Apokalypse sei, so hat beides keinen geschichtlichen Werth. (Vgl. Lücke, Vers. einer Einl. in die Off. Joh.. II, S. 586 ff.) — Daß Cerinth Judaist gewesen, kann aus der ohnehin kritisch äußerst unsichern Nachricht des Epiph. (h. 28, 1, 5) er habe dem Gesez theilweise Gültigkeit zugeschrieben, nicht gefolgert werden.

9) Iren. 3, 1 bei Euseb. 5, 8 gibt nur die allgemeine zweite Lebensperiode des Joh., die seines ephesinischen Aufenthaltes im Gegensaze zu seinem frühern Wohnen in Judäa, als Zeit der Abfassung an (*ἐξέδωκε τὸ εὐαγγέλιον, ἐν Ἐφέσῳ τῆς Ἀσίας διατρίβων*,) widerspricht aber damit nicht der genaueren Nachricht des Doroth v. Tyrus und der pseudoathanas. Synopse, sowie des Theophylakt und der Moskauer codd., daß Joh. von Patmos aus durch den Presbyter Gaios sein Ev. in Ephesus herausgegeben habe. Das Exil auf Patmos fällt (Hieron. vir. ill. 9. Orig. in Matth. opp. III. p. 720. Tertull. praescr. haer 36. Clem. Alex. quis dives salv. cap. 42; Eus. 3, 23) in die Jahre 95—98.

lich, daß gerade im Leiden Christi sein göttliches Wesen sich verklärt hat (Joh. 3, 13—14 und Kap. 6 und 17, und 1 Joh. 4, 7 ff.) Aber Johannes enthüllt auch die innerste Wurzel der gnostischen Verirrung: das Nicht-überwunden-haben des Argen (1 Joh. 2, 13—20), und straft die wesentliche Folge: den Antinomismus (1 Joh. 2, 4 ff. u. a.) und fordert von den Christen, *ἵνα πιςεύοντες ζωὴν ἔχητε ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ* (Joh. 20, 31; vgl. Kap. 15 u. v. a.) Das Lehrsystem des Cerinth wurzelte ja in Curiositätsproblemen des natürlichen Menschen (wie es, wenn doch Gott die Welt geschaffen, erklärlich sei, daß ein großer Theil der Menschen Gott nicht kenne? wie Gottes Sohn habe Mensch, eine Jungfrau schwanger werden, Gott leiden können?), und die Maulwurfstheologie des natürlichen Menschen vermochte nur verkehrte Lösungen dieser Probleme hervorzubringen, weil sie das göttliche Geheimnis, daß Gottes Wesen die Liebe sei, nicht kannte, und sie kannte dies nicht, weil sie keine eigene thatsächliche Erfahrung der göttlichen Liebe hatte. Es war aber das Bedürfnis nach *γνῶσις*, d. i. nach Beantwortung der speculativen Fragen faktisch durch die Gnostiker geweckt, und darum hat Johannes diese Fragen nicht abgewiesen, sondern die falsche *γνῶσις* durch die wahre überwunden. Dazu war er seiner natürlichen Begabung nach schon angelegt. Eine vorwiegend contemplative (nicht aktive) und hingebend receptive, in dieser Receptivität aber höchst entschiedene, d. h. an Eines oder vielmehr an den Einen sich ganz hingebende Persönlichkeit — hatte er Seiten des Wesens und der Lehre Jesu erfaßt und in seinem Innern bewegt und treu bewahrt, welche den andern Jüngern, wenn nicht verhüllt geblieben, doch nicht so klar zum Bewußtsein gekommen waren; nämlich die Aussagen des Herrn über seine ewige, vorzeitliche Wesenseinheit mit dem Vater, und die über das mystische Verhältnis seiner Lebenseinheit mit den Seinen. Und eben diese beiden Seiten waren es, in welchen die Waffen zur Ueberwindung der beiden Seiten des Gnosticismus, seiner prinzipiell irrigen Speculation und seiner prinzipiell verwerflichen Gesinnung, lagen.

Es geht aus 1 Joh. 2, 19 hervor, daß Johannes den Gnosticismus nicht allein durch mündliches und schriftliches Wort bekämpft, sondern auch die Gnostiker zur Ausscheidung aus der Gemeinde genöthigt hat; wie denn auch im folgenden Jahrhundert der Gnosticismus in Form von außerhalb der Kirche stehenden Sekten[10]) auftritt.

---

10) Schon am Anfang des zweiten Jahrhunderts spaltete sich alsbald der

Auf Patmos empfing Johannes auch noch in Gesichten die Offenbarung über die künftigen Gestaltungen der Gemeinde des Herrn, der Welt, der innerkirchlichen Lüge, und über die Wiederkunft Christi selbst. Um das Jahr 100 entschlief Johannes eines natürlichen Todes; er hinterließ die christliche Kirche in reinem, durch keine folgenreichen Irrthümer befleckten Zustande. Die Apostel der Lüge waren als Lügner entlarvt und sammt ihrem Anhang loser Leute ausgeschieden; insbesondere war eine gnostische Sekte der Nicolaiten (Offenb. 2, 6 u. 14 f. u. 20; Iren. 2, 27; 3, 11) welche, gestiftet von einem von der Wahrheit abgefallenen Diakon Nikolaos, die Theilnahme am heidnischen Cultus wie an heidnischer Unzucht für erlaubt erklärte, in Ephesus wenigstens (Offenb. 2, 6) mit aller Energie bekämpft und aus der Gemeinde gestoßen worden; die Verbreitung des Evangeliums ging, durch die beginnenden größeren Verfolgungen unbeirrt, in Geduld und Beharrlichkeit ihren Gang; nur die erste Liebe, wie sie einst bei der Muttergemeinde in Jerusalem aufgetreten war, hatte nun, wo Kirche und Reich Gottes einander nicht mehr deckten, abgenommen. Und so waren die Zustände der ephesinischen Gemeinde (Offenb. 2, 2—6) im wesentlichen ein Typus der apostolischen Kirche überhaupt, wie sie zur Zeit des Todes des Johannes beschaffen war[11]).

Gnosticismus in eine Vielheit von Sekten, je nach der Vielheit der, ihr liebes Ich voranstellenden Irrlehrer. Hippolyt (κατὰ πασῶν αἱρέσεων ἔλεγχος Buch V) erwähnt aus jener Zeit die Naassener, Peratiker, Sethianer und „Justin den Gnostiker." Es zeigt sich bei diesen Sekten, wie Hippolyt sie beschreibt, bereits der Versuch, die johann. Schriften selber zu ihren Gunsten umzudeuten, oder wenigstens die joh. Logoslehre in ihrem Sinne umzubilden. Sie lassen nicht mehr auf den Menschen Jesus den Aeon Christus, sondern auf den Menschen Jesus Christus den Aeon Logos herabkommen, oder auch einen Aeon Logos in Jesu — aber doketisch — Mensch werden. Spuren dieser zweiten (doketischen) Grundform des Gnosticismus kamen vielleicht schon zu des Johannes Zeit vor. Die Stelle 1 Joh. 4, 2 könnte als Gegensaz zu dieser zweiten Form verstanden werden, obwohl sie sich auch schon aus dem Gegensaz zur cerinthischen Gnosis hinreichend erklären läßt. Näheres siehe unten §. 17.

11) Die, namentlich von H. W. J. Thiersch (Vorles. über Kathol. und Protest. Bd. I, S. 97 und 159 f.) ausgesprochene Ansicht, daß die christliche Kirche durch einen (geschichtlich nicht weiter bekannten) furchtbaren Abfall die Fortdauer des Apostolates und der übernatürlichen Gaben, wodurch sie allein in ihrer Reinheit erhalten worden war, verscherzt haben solle, leidet an dem handgreiflichsten innern Widerspruch. Denn, wenn der Apostolat es war, der die Kirche rein erhielt, so konnte ein Abfall erst nach dem Aussterben des Apostolates stattfinden (vgl S. 97: „Jene Katastrophe (des Kampfes gegen das gnostische Antichristenthum) ward durch die Macht und Fülle des apostoli-

§. 8.

Die Verfassung der apostolischen Kirche.

Die Verfassungs- und Cultus-Form der christlichen Kirche sich als eine zufällige, gegen das Wesen der Kirche gleichgültige zu denken, ist ebenso verkehrt, wie der Wahn, als ob bereits die Apostel der Kirche gesezliche Vorschriften über eine zu gestaltende Hierarchie, Agende u. s. w. erlassen hätten. Eine unbefangene Betrachtung der geschichtlichen Quellen lehrt, daß, gleichfern von beiden Irrwegen, Verfassung und Cultus sich organisch, d. h. nicht durch äußerliche Gesezeserlasse, wohl aber unter dem Gesez einer innern principiellen Nothwendigkeit entwickelt haben.

In Christi Person war beides gegeben: der Erlöser und König der Gemeinde, und der Erstling der neuen Menschheit; der Gesandte Gottes an die Menschen, und der Vertreter der Menschheit vor Gott (Hebr. 3, 1.) Sobald Christus Jünger um sich sammelt, treten beide Seiten als unterschiedene hervor; Christus ist seinen Jüngern gegenüber das Haupt, sie sind die Gemeinde, die nicht ihn zum Haupt erwählt hat, sondern von ihm erwählet und gesammelt ist (Joh. 15, 16.) Das gleiche Verhältnis wiederholt sich nun fort und fort zwischen allen Sendboten Christi und den durch ihren Dienst gesammelten Gemeinden. Nicht die Juden und Heiden waren es, welche durch Kopfzahlwahl die Personen bestimmten, die ihnen Christum predigen sollten; sondern die von Christo erwählten Apostel predigten den Juden und Heiden im Auftrag und Namen Christi und „an seiner Statt" (2 Cor. 5, 20.) Und ebenso waren wiederum die durch der Apostel Dienst Bekehrten, z. B. ein Aquila, Apollos, Timotheus, Titus, wohin sie kamen, Botschafter Christi, auftretend mit der *διδαχὴ τῶν ἀποστόλων*, dem Zeugnis von Christo, und in dieser Lehrthätigkeit nicht gebunden, an die Wünsche und Liebhabereien der Gemeinden (2 Tim 4, 3), folglich auch nicht Dollmetscher des „Gemeindebewußtseins", sondern gebunden an die, unter übernatürlicher Leitung des heil. Geistes geoffenbarte apostolische

schen Geistes wahrhaft und vollkommen überwunden, und nach wenigen gefahrvollen Jahren ging die Kirche gereinigt und in verklärtem Zustand siegreich aus ihr hervor"), wenn nun aber jener Abfall erst nach dem Aussterben des Apostolats und der Charismen stattgefunden hat, so kann nicht durch ihn das Aufhören des Apostolats und der Charismen verursacht sein (wie S. 160 behauptet werden will, „es habe vielleicht eine große Verschuldung der ersten Christenheit das frühzeitige Erlöschen der Geistesgaben mitbedingt".)

Lehre, unabhängig vom Belieben der Gemeinden, stehen sie den Aposteln gleich, und sind hierin die Nachfolger der Apostel und Erben ihres Berufes. — Somit war principiell, zwar noch nicht ein abgegrenztes Amt[1]), aber eine Art des Berufes: der Dienst am Wort, vorhanden, welcher wie von den Aposteln und ihren Gehülfen, so von den Lehrern und lehrbegabten Gliedern in jeder Gemeinde geübt ward. Denn während die Thätigkeit dieses Dienstes am Wort nicht im Auftrag der Gemeinde, sondern im Auftrag Christi an der Gemeinde geübt ward, und vor der Gemeinde vorhanden (ja die bewirkende Ursache der Existenz und Fortexistenz der Gemeinde) war, so gingen doch die Träger dieses Berufes aus der Gemeinde (als vorhandener) hervor, und hatten nicht um der Succession willen die erforderlichen Gaben, sondern wurden um der erforderlichen Gaben willen zu Nachfolgern (1 Tim. 3, vgl. Apstg. 1 u. 6). Der Beruf des Dienstes am Wort fand also die Kraft seiner Verwirklichung im Glaubensleben der vorhandenen Gemeinde, aus deren Gliedern die *διδάσκαλοι* sich recrutirten.

Neben diesem Berufe des Dienstes am Wort mußte sich nun aber mit gleicher innerer Nothwendigkeit eine zweite Berufsart entwickeln. Wie in Christo nicht bloß der Erlöser und König der

1) Ein den ganzen Dienst am Wort (auch den der Apostel) umfassender und allen andern Dienst ausschließender Amtsname (als Titel) kommt im n. Test. nicht vor, wohl aber die begriffliche Bezeichnung dieses Berufes, 1 Cor. 4, 1 *ὑπηρέται Χριστοῦ καὶ οἰκονόμοι μυστηρίων θεοῦ*; vgl. Apstg. 26, 16; 1 Cor 3, 5 (*διάκονοι, δι' ὧν ἐπιστεύσατε*). Hier sowie Eph. 3, 7; Col. 1, 25 wird dieser Beruf als ein „Dienst" bezeichnet. Unter diesen Begriff fallen aber nun verschiedene Kategorieen und amtliche Stellungen; den Dienst am Wort übten vor allen die Apostel; dann aber auch manche einzelne hervorragende Christen mit momentanem oder dauerndem Auftrag (Timotheus und Titus, Silas, Aquila, Apollos u. a.); dann die (von den *κυβερνοῦντες* Röm. 12, 7 begrifflich unterschiedenen) *διδάσκαλοι* (1 Cor 12, 28), deren jede Gemeinde bedurfte; allein auch dies war mehr eine Berufsart als ein abgegrenztes Amt; es gab *διδάσκαλοι* unter den Presbytern (1 Tim. 3, 2; 5, 17; Tit. 1, 9), aber auch neben den Presbytern (Röm. 12, 7 vgl. 1 Cor. 14, 26). Nicht jeder Presbyter mußte nothwendig auch Prediger des Wortes sein, und nicht jeder *διδάσκαλος* zugleich Presbyter. Auch Armenpfleger predigten (Apstg. 6—7). Ja nach 1 Cor. 14, 26 war die Lehrthätigkeit überhaupt nicht derartig an die „*διδάσκαλοι*" der Gemeinde gebunden, daß nicht auch andre Gemeindeglieder, welche „*διδαχὴν εἶχον*" (analog wie in der Synagoge) hätten lehrend auftreten dürfen. Auch das *προφητεύειν*, ein Charisma, dessen sich jeder Christ befleißigen sollte (1 Cor. 14, 1), fällt unter den Begriff des Dienstes am Wort (vgl. B. 3).

Gemeinde, sondern auch der Erstling der neuen Menschheit da war, so hat auch die christliche Kirche nicht bloß die Aufgabe, Sammlerin der Gläubigen (mater fidelium), sondern auch Sammlung der Gläubigen (coetus fidelium) zu sein.[2]). Und so muß in ihr nicht allein der Beruf, durch die Predigt des Wortes neue Glieder zu gewinnen und die vorhandenen zu fördern, sondern auch der Beruf, die Gemeinde des Herrn als solche darzustellen, seine Verwirklichung finden.[3]) Zu der vor dem Dasein der Gemeinde vorhandenen, die Gemeinde erst in's Dasein rufenden Thätigkeit des Dienstes am Wort mußte eine zweite, aus der vorhandenen Gemeinde hervorgehende Thätigkeit sich hinzugesellen; das in den Gemeinden bereits gewirkte Leben im heil. Geist mußte sich organisiren. Dies neue Leben der erneuten Menschheit ist aber seinem positiven Wesen nach ein Leben in der Liebe zu Gott und den Brüdern, in seinem Gegensaze aber zu allem ihm heterogenen ein Leben in der Zucht des heil. Geistes. Und nach beiden Seiten hin hat es sich in der apostolischen Zeit alsbald organisirt. — Zuerst nach der Seite der positiven Liebesthätigkeit. Diese war ursprünglich eine Thätigkeit der ganzen Gemeinde als solcher (Apstg. 4, 32 ff.) und stand, soweit sie einer Organisation bedurfte, unter der Leitung der Apostel (V. 35), so daß also in den Aposteln die beiden Hauptberufsarten noch vereinigt waren. Als aber die Gemeinde wuchs und zwischen Hebräern und Hellenisten (s. oben §. 4) Misstimmung entstand, so führte das praktische Bedürfnis auf eine klare, bewußte Unterscheidung der beiden Hauptberufsarten (Apstg. 6, 2); die Apostel behielten für sich den Dienst am Wort; für die „διακονία“, für den Dienst der Armenpflege, d. i. für die Organisation der gemeindlichen Liebesthätigkeit wurden Diakonen aufgestellt. Doch so wenig trug diese Unterscheidung der Berufsarten den Charakter einer äußerlichen Abgrenzung amtlicher Stellung und Competenz an sich, daß es den Armenpflegern unbenommen war, wo immer ihr gemeindlicher Liebesdienst ihnen Gelegenheit bot, auch das Evangelium zu verkündigen (Apstg. 6, 8—10; 8, 26 ff.). Denn der Dienst am Wort stand ja (wie oben bemerkt) jedem erleuchteten und vom h. Geist hiezu begabten Christen als solchem frei. Daraus folgt aber zugleich, daß die Armenpfleger, wenn sie predigten und lehrten, dies nicht vermöge ihrer Diakonenstellung, sondern vermöge ihrer Christenstellung thaten; mit andern Worten:

---

2) Vgl. Calvin, instit. chr. rel. IV, cap. 1, s. 3—4.

3) Vgl. über diese Polarität im Leben der Kirche meine prakt. Theologie §. 40—74.

daß ihr Armenpflegerberuf eben ein Armenpflegerberuf und kein Predigtgehülfenberuf war. Wo sie predigten, traten sie, wie jeder andre *διδάσκαλος*, als Botschafter Christi und im Namen Christi mit der *διδαχὴ τῶν ἀποστόλων* auf. Wenn sie für die Armen sorgten, handelten sie im Auftrag, Namen und Geist der Gemeinde. Das Diakonenamt als solches war ein Gemeindeamt; jegliches Lehramt ist ein Kirchenamt. Dort ist es die Gemeinde, die ihr neues Leben bethätigt; hier die christliche Kirche als ideale, vor der einzelnen Gemeinde vorhandene, welche Gemeinden sammelt und gesammelte fördert.

Neben jenem Gemeindeamte des Liebesdienstes an den Armen hat sich nun sehr frühzeitig auch schon das andre Gemeindeamt, das der christlichen Zucht, entwickelt. Insofern die Zucht die Abweisung und Ausscheidung alles dem Wort und Geiste des Herrn widerstrebenden umfaßt (nicht bloß die Excommunication solcher Personen, welche öffentliches Aergernis gegeben haben, sondern auch die Aufnahme oder Nichtaufnahme von Neophyten in die Gemeinde, sowie ferner die Annahme oder Verwerfung von Einrichtungen), so fällt sie mit der Leitung (Regierung, *κυβέρνησις*) der Gemeinde ohnehin in eines zusammen. — Bereits Apstg. 15 (52 n. Chr.) finden wir nun in der Gemeinde zu Jerusalem zu diesem Behufe Aelteste (*πρεσβύτεροι*) auserlesen, ohne daß uns erzählt würde, wann und bei welchem Anlasse und von wem (ob von den Aposteln oder von der Gemeinde) dieselben erwählt und eingesezt worden seien.[4]) Das Bedürfnis eines solchen Aeltestencollegiums mußte sich aber frühzeitig herausstellen, da die Gemeinde, wenn die Apostel Palästina bereisten (wie z. B. Apstg. 8, 14; 9, 32), nicht ohne Leitung bleiben konnte;

---

4) Die Analogie von Apstg 14, 23 und Tit. 1, 5 führt darauf, daß die Apostel es waren, welche die tauglichsten Männer zu diesem Amte auslasen. Sollte es übrigens damals in Jerusalem auch anders gewesen, und die Aeltesten aus einer Wahl der Gemeinde hervorgegangen sein, so grenzt es doch an Thorheit, dasjenige was bei einer so im Feuer der Trübsal geläuterten und in der Gluth der ersten Liebe stehenden Gemeinde etwa thunlich war, unbesehens auf die jezigen Gemeinden unsres Staats- und Massenkirchenthums übertragen — und einer Wahl der Aeltesten durch die Gemeinde das Wort reden zu wollen. Selbst abgesehen von unsern staatskirchlichen Zuständen liegt es in der Natur der Sache, daß der, welcher Zucht üben soll über die Gemeinde, nicht ein Produkt der Gemeinde und nicht durch seine Wahl von ihr abhängig sei; ferner, daß diejenigen, welche bereits den Dienst der Zucht und Liebe in einer Gemeinde geübt haben, bei Erledigung einer Stelle in ihrem Gremium am besten im Stande sein werden, aus den übrigen Gemeindegliedern den frömmsten charakterfestesten Mann herauszufinden (woraus sich das reformirte Prinzip der Ergänzung der Presbyterien durch Cooptation ergibt).

und die Analogie der Synagogeneinrichtung mußte darauf führen, wie denn auch der Name *πρεσβύτεροι*, זקנים, geradezu von der Synagoge herübergenommen ist.

Der Apostel Paulus hat an diesen Einrichtungen nichts geändert, sondern sie ebenso in seine heidenchristlichen Gemeinden eingeführt. Für die Aeltesten kam hier neben dem von den Judenchristen herübergenommenen Namen *πρεσβύτεροι* der der griechischen Civilgemeinde-Verfassung entstammende Name *ἐπίσκοποι*, Aufseher, als völlig gleichbedeutend in Gebrauch.[5]) Das Verhältnis der Aeltesten zu dem Beruf des Dienstes am Wort war ganz analog wie das der Armenpfleger. Es mußte der Natur der Sache nach als erwünscht erscheinen, daß die Aeltesten die abwesenden Apostel auch in der Predigtthätigkeit ersezen konnten; ohnehin mußte ja in jener Zeit der Verfolgung ein Gemeinde-Aufseher vor allem Rechenschaft seines Glaubens ablegen können. So ist es also nicht verwunderlich, wenn Paulus unter den Requisiten eines tüchtigen Aeltesten (1 Tim. 3, 2; Tit. 1, 9) auch dies aufführt, daß er *διδακτικός* d. h. *δυνατὸς παρακαλεῖν*, sei. Es ist aber ein reiner Misverstand, wenn man deshalb meint[6]), die Predigtthätigkeit habe zum Amtsberuf der Aeltesten als solcher gehört; denn Paulus unterscheidet nicht allein (1 Cor. 12, 28) die *διδάσκαλοι* von den *κυβερνήσεις* als verschiedene Personen, sondern unterscheidet auch (1 Tim. 5, 17) ausdrücklichst aus der Zahl der *καλῶς προεστῶτες πρεσβύτεροι* heraus noch die *κοπιῶντες ἐν λόγῳ καὶ διδασκαλίᾳ* als eine besonders lobenswürdige Species. Daraus ist nun zwar nicht der voreilige Schluß zu ziehen, daß in je einem einzelnen Presbyterium etliche Presbyter als lehrende Presbyter förmlich seien angestellt, den andern aber das Lehren verboten gewesen; wohl aber sehen wir aus jener Stelle, daß, wenn schon die Lehrbefähigung (*διδακτικὸς εἶναι*) bei jedem Aeltesten wünschenswerth erschien, doch an der Lehrthätigkeit faktisch nicht alle Aeltesten Theil nahmen, sondern diejenigen, deren vorwiegende Lehrgaben sich in

5) Von einem Unterschied zwischen *ἐπισκόποις* („Bischöffen") und *πρεσβυτέροις* ist nirgends auch nur die leiseste Spur zu entdecken, vielmehr die entschiedensten Zeugnisse für die Identität beider vorhanden. Apstg. 20, 17 läßt Paulus die ephesinischen *πρεσβύτεροι* nach Milet kommen, und sagt ihnen dann V. 28, der heil. Geist habe sie zu *ἐπισκόποις* gesezt. Auch Petrus (1 Petr. 5, 1—2) nennt als Aufgabe der *πρεσβύτεροι* das *ἐπισκοπεῖν*. 1 Tim. 3 gibt Paulus ausführliche Vorschriften über die Requisite der *ἐπίσκοποι* sowie der *διάκονοι*, nennt aber zwischen beiden keine *πρεσβύτεροι* als ein drittes, von den *ἐπισκόποις* verschiedenes Amt. Ebenso Phil. 1, 1.

6) Wie Thiersch, die Kirche im apost. Zeitalter, S. 160.

Praxi herausgestellt hatten. Andrerseits wissen wir aus 1 Cor. 12, 26; 14, 1—3, daß es auch außerhalb der Zahl der Presbyter *διδάσκαλοι* gab.[7]) Auch hier bleiben also die beiden Hauptberufsarten, ob auch in Einer Person jeweilen concurrirend, doch unterschieden. Wenn ein Presbyter das Evangelium predigte, so that er dies, wenn auch auf Anlaß, doch nicht vermöge seiner Aeltestenstellung, sondern gleich jedem anderen *διδάσκαλος* vermöge seiner Befähigung als frommer und erleuchteter Christ, und war hierin, wie jeder andere *διδάσκαλος*, an die *διδαχὴ τῶν ἀποστόλων* gebunden, und somit im Dienst am Wort ein Nachfolger der Apostel und ein Diener der Kirche, während er als *ἐπισκοπῶν* und *κυβερνῶν* ein Gemeinde-Amt vollzog.

Wir sehen also in der apostolischen Zeit die beiden Hauptberufsarten deutlich unterschieden, obwohl der von oben nach unten gehende Kirchenberuf des Dienstes am Wort und der von unten nach oben erwachsende Gemeindeberuf der Zucht und der Liebe in vielen einzelnen Individuen concurrirten. Erst in einer späteren Zeit konnte und mußte eine schärfere Trennung der zwei Hauptberufsarten eintreten, sofern nunmehr der Kirchenberuf des Dienstes am Wort neben dem persönlichen Glaubensleben auch noch eine technische Kenntnis der *διδαχὴ τ. ἀπ.* und der geschichtlichen Entwicklung der Gesammtkirche, also theologische Bildung, voraussetzt, während zu dem Gemeindedienst der Zucht und Liebe das persönliche Christenthum genügt.[8])

Wir sehen ferner, wie im Grunde nur der Gemeindedienst der Zucht und Liebe förmlich in zwei Aemtern organisirt war, dem Aeltesten- und dem Armenpfleger-Amte[9]), während es dagegen für den Beruf des Dienstes am Wort ein bestimmt abgegrenztes Amt noch nicht gab.

---

7) Gerade auch die Stellen 1 Tim. 3, 2; Tit. 1, 9 liefern dafür einen Beweis. Wenn lehrhafte Männer zu Aeltesten genommen werden sollen, so müßen sich dieselben nothwendig zuvor schon als lehrhaft erwiesen, mithin schon ehe sie Aelteste waren, Lehrthätigkeit geübt haben. — Daß das *προφητεύειν* auch eine Lehrthätigkeit involvirte, geht aus 1 Cor. 14, 3—4 deutlich hervor.

8) Näheres siehe in meiner prakt. Theologie §. 73, S. 97 f.

9) Ein selbständiges Amt der Armenpflegerinnen (Diakonissen) kommt nicht vor. 1 Tim. 3, 11 ist lediglich von den Frauen der Armenpfleger die Rede, wie Tit. 2, 3 von denen der Aeltesten. 1 Tim. 5, 3 spricht Paulus von Wittwen, die von der Kirche ernährt werden (vgl. V. 9 mit V. 6 und Thiersch a. a. O. S. 159). Die Stelle Röm. 16, 1 führt mit Sicherheit nur auf eine persönliche christliche Liebesthätigkeit, welche Phöbe (analog wie Tabea Apstg. 9, 36) zu Kenchreä übte, nicht auf ein organisirtes Diakonissen-Amt.

Eine über dem Aeltesten-Amte stehende Bischofswürde kommt nirgends vor in der apostolischen Zeit. Wenn der Apostel Jakobus Alphäi nach der Entfernung der übrigen Apostel allein an der Spize der Gemeinde zu Jerusalem stand, so hatte er als der einzige dort befindliche Apostel freilich einen gewißermaßen monarchischen Vorrang in dieser Gemeinde, jedoch eine Stellung, auf welche die Schriftsteller späterer Zeit den ihnen geläufigen Bischofstitel nur mit Unrecht angewendet haben. Denn anders war die Stellung des Jakobus doch nicht, als die des Paulus in Ephesus Apstg. 19, oder als die spätere des Johannes in Ephesus; ein neues Amt war damit noch nicht gegeben. Und wenn die judenchristliche Gemeinde, einmal an die Oberleitung des Einen Mannes gewöhnt, nach seinem Märtyrtode seinem Bruder Simeon eine analoge Stellung übertrug (siehe §. 7), so erinnert dies weit eher an die Stellung, welche nach Zwingli's Tode Bullinger in Zürich erhielt, als an eine bischöfliche Succession im hierarchischen Sinne. Außerhalb dieser Nazaräergemeinde kommt eine analoge Würde nirgends vor. Was man von einem „Amte apostolischer Delegaten" (Tit. Timoth. Silas u. a.) gefabelt hat, bedarf keiner ernstlichen Widerlegung. Wenn der Apostel diesen und jenen Gehülfen mit Aufträgen und Vollmachten hier und dorthin schickte, wie die Umstände es erheischten und mit sich brachten, so war damit so wenig ein neues Amt creirt, als wenn die Gemeinde zu Philippi dem Apostel durch Epaphrodit eine Unterstüzung schickt (Phil. 2, 25 und 30) und Paulus denselben mit Briefen und Aufträgen nach Philippi zurücksendet (V. 28). Daß aus solchen temporären Missionen kein Bischofsamt sich entwickeln konnte, ist ohnehin klar.[10]) Was aber endlich die vermeintlichen „Engel" der sieben Gemeinden (Offenb. 2—3) betrifft, hinter denen man Bischöffe zu suchen gewohnt ist, so sind dieselben in der That nichts anderes als „Botschafter", welche von jenen Gemeinden (ähnlich wie Epaphrodit von Philippi an den gefangenen Paulus) an den nach Patmos verbannten Johannes geschickt worden waren, und welchen Johannes dies und das in ihre nach Hause mitzubringenden Briefe zu schreiben beauftragt wird.[11])

Dagegen zeigen sich in dem kurz nach dem Tode des Apostels geschriebenen zweiten Briefe des ephesinischen Presbyters Johannes[12]) (3 Joh.) Spuren einer Weiterentwicklung der Kirchen-

10) Gegen Rothe „die Anfänge der christl. Kirche" S. 311 ff. vgl. sogar Thiersch a. a. O. S. 161.

11) Den Beweis siehe in meinem Comm. z. d. St.

12) Die Existenz eines vom Apostel Johannes unterschiedenen Presbyters Johannes geht unzweifelhaft hervor aus dem Fragmente des apostolischen Vaters

verfassung. Die um Ephesus her an kleineren Orten entstandenen Tochtergemeinden standen noch unter Leitung des ephesinischen Presbyteriums, und, wie es scheint[13]), waren je einige dieser Filiale je einem Presbyter zur Aufsicht übergeben. In einem dieser Filiale machte ein ehrgeiziger Mann, Diotrephes, den Versuch, die Tochtergemeinde von der kirchlichen Aufsicht der Muttergemeinde unabhängig zu machen. Den der ersteren vorgesezten Presbyter Johannes suchte er zu verleumden; Abgeordneten der Muttergemeinde verweigerte er die brüderlich-gastliche Aufnahme, und suchte auch die andern Gemeindeglieder durch die Drohung der Excommunication von der brüderlichen Gemeinschaft mit jenen Abgeordneten abzuhalten. Doch gab es selbständige Charaktere, wie Gajus und Demetrius, die sich nicht terrorisiren ließen, und mit deren Hülfe der Presbyter Johannes das Schisma zu unterdrücken hoffte und wohl auch unterdrückt hat. — Lehrreich ist der Vorfall, sofern daraus erklärlich wird, wie späterhin die einzelnen Mitglieder des Presbyteriums einer Muttergemeinde zu selbständigen (monarchischen) Aufsehern der umliegenden Landgemeinden, d. i. zu *χωρεπισκόποις*, werden konnten[14]), während ein einziger als *ἐπίσκοπος* für die Muttergemeinde zurückblieb. Auf diese einfache Weise dürfte sich aus dem Aeltestenamte das bischöfliche des zweiten Jahrhunderts entwickelt

---

Papias bei Eus. 3, 39, wo Papias sagt, nicht an den Schwäzern habe er seine Freude, sondern an denen, die die Vorschriften des Herrn überlieferten; demgemäß wolle er berichten *ὅσα ποτὲ παρὰ τῶν πρεσβυτέρων* (d. h von den Aelteren, früher gelebt habenden) *καλῶς ἔμαθον καὶ καλῶς ἐμνημόνευσα.* Unter diese Aelteren rechnet er nun die Apostel und neben ihnen den „Presbyter Johannes", indem er fortfährt: *εἰ δέ που καὶ παρηκολουθηκώς τις τοῖς πρεσβυτέροις ἔλθοι, τοὺς τῶν πρεσβυτέρων ἀνέκρινον λόγους· τί Ἀνδρέας ἢ τί Πέτρος εἶπεν ἢ τί Φίλιππος ἢ τί Θωμᾶς ἢ Ἰάκωβος ἢ τί Ἰωάννης ἢ Ματθαῖος ἤ τις ἕτερος τῶν τοῦ Κυρίου μαθητῶν, ἅ τε Ἀριστίων καὶ ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης οἱ τοῦ κυρίου μαθηταὶ λέγουσι.* (Gegen Guericke, welcher die Existenz eines Presbyter Johannes bezweifelte, vgl. Neander, Gesch. der Pflanzung u. Leitung der christl. Kirche d. d Apostel II, S. 478.) — Eusebius fährt fort: *ὡς καὶ διὰ τούτων ἀποδείκνυσθαι τὴν ἱστορίαν ἀληθῆ τῶν δύο κατὰ τὴν Ἀσίαν ὁμωνυμίᾳ κεχρῆσθαι εἰρηκότων, δύο δὲ ἐν Ἐφέσῳ γενέσθαι μνήματα καὶ ἑκάτερον Ἰωάννου ἔτι νῦν λέγεσθαι.* Auch Dionys. (Eus. 7, 25) erwähnt die beiden Grabmäler. — Papias hat ganze Stellen aus Schriften des Presb. Johannes wörtlich citirt (bei Eus. 3, 39, 15).

13) Vgl. meinen Comm. zu den joh. Briefen, und dortselbst die Einl. zu 2 u. 3 Joh.

14) Vgl. Eus. 7, 14, *καὶ οἱ λοιποὶ πάντες οἱ σὺν ἡμῖν παροικοῦντες τὰς ἐγγὺς πόλεις καὶ ἔθνη ἐπίσκοποι.* — Syn. von Neocäsarea Kap. 13 f., Antiochien Kap. 8—10; Ancyra Kap. 13.

haben, nicht durch Creirung einer nagelneuen Amtswürde, sondern durch Vertheilung der Aeltesten eines Mutterpresbyteriums auf viele Tochtergemeinden. In jeder Tochtergemeinde hatte es nun ohnehin schon ein unter der Oberaufsicht des betreffenden Presbyters der Muttergemeinde stehendes Localpresbyterium gegeben (so standen z. B. Gajus, Demetrius und Diotrephes unter der Oberaufsicht des ephesinischen Presbyters Johannes); nun mochte die Analogie der Landgemeinden sowie die Zweckmäßigkeit und der Umstand, daß jedes Presbyterium denn doch eines Vorsitzenden bedurfte (vgl. unten §. 28) darauf führen, daß auch in den Muttergemeinden, d. i. in den Stadtpresbyterien ein bestimmter Presbyter die Oberleitung übernahm, und die andern Mitglieder nun im Unterschied von ihm, dem *ἐπίσκοπος*, Presbyter genannt wurden. Diese Entwicklung ist aber, wie gesagt, eine nachapostolische.[15])

§. 9.

Der Gottesdienst in der apostolischen Zeit und das christliche Leben.

In der judenchristlichen Muttergemeinde zu Jerusalem bildete sich ein specifisch christlicher Gottesdienst sehr allmählich aus. Schon vor dem Pfingstfeste (Apstg. 1, 13—15) finden wir die Jünger des Herrn in dem *ὑπερῷον* eines Privathauses täglich zum Gebete versammelt, und in diesem ihrem gewöhnlichen Versammlungslocal (2, 1 u. 2) geschah die Gründung der christlichen Kirche durch Ausgießung des h. Geistes, und die Predigt des Apostels (V. 4 und V. 14—36) nebst dem Lob Gottes (V. 11) bildete den Inhalt dieses ersten christlichen Gottesdienstes. An ihn schloß sich (V. 41) die Taufe der Neubekehrten. — Obwohl nun die jerusalemitischen Judenchristen auch die Vorhöfe und Hallen des Tempels täglich besuchten (V. 46), theils um an dem täglichen Gebete des Volkes Israel Theil zu nehmen (Kap. 3, 1), theils um diesem Volke Christum zu verkündigen (z. B. 3, 12 ff.), so verstand es sich doch von selbst, daß sie neben diesem noch alttestamentlichen Cultuselemente auch specifisch neutestamentlicher gottesdienstlicher

---

15) Wie diese Entwicklung allmählich und nicht überall gleichzeitig vor sich ging, sieht man aus den Schriften der apostolischen Väter. Clem. Rom. (1 Cor 42) nennt bloß *ἐπίσκοποι καὶ διάκονοι*, ebenso Polyc. (Phil. 5) bloß *πρεσβύτεροι καὶ διάκονοι* (ganz wie Paulus Phil. 1, 1; Apstg. 20, 17). Ignatius dagegen (Philad 7) unterscheidet schon den *ἐπίσκοπος* vom Presbyterium, indem er schreibt: *τῷ ἐπισκόπῳ προσέχετε καὶ τῷ πρεσβυτερίῳ καὶ διακόνοις*. Ueber die ignat. Briefe und ihre verschiednen Rezensionen s. unten §. 11.

Zusammenkünfte, wo die Getauften unter sich allein waren, bedurften. Und so finden wir Apstg. 2, 46 neben dem Besuche des Tempels auch noch zweitens die κλάσις ἄρτον κατ᾽ οἶκον, und 5, 42 neben dem Predigen im Tempel das διδάσκειν und εὐαγγελίζειν κατ᾽ οἶκον erwähnt; woraus denn zugleich erhellt, daß die Predigt des Evangeliums nebst der mit der Abendmahlsfeier verbundenen Agape in diesen specifischchristlichen Gottesdiensten den Kern bildete, an welchen die übrigen Elemente — Gebet, auch Akte der Diakonie (2, 45; 4, 35) und Zucht (Kap. 5) — sich anschlossen. Als selbstverständlich darf es betrachtet werden, daß, wie in der Evangelienschrift des Matthäus, so auch bei der mündlichen Predigt der Apostel die Verkündigung Jesu als des verheißenen Χριστός sich an die Lesung und Auslegung des a. Test. anschloß, und schon die Analogie der Synagogen mußte darauf führen, dieser Schriftverlesung eine bestimmte Stelle im christlichen Gottesdienst einzuräumen. Was nun aber die Anordnung des Gottesdienstes im einzelnen betrifft, so wird hier — wenn auch irgend eine feste Ordnung sicherlich stattgefunden hat (1 Cor. 14, 33) — doch an geseзlichpeinliche complicirte agendarisch liturgische Vorschriften um so minder zu denken sein, als das Walten des h. Geistes in übernatürlich-charismatischen Wirkungen, welche sich nicht an ein von menschlichem Verstand ausgetifteltes Programm binden lassen, damals noch das überwiegende Element war. (Vgl. Apstg. 4, 24—31.)

Ganz ebenso finden wir den Gottesdienst in den heidenchristlichen Gemeinden. Die Abendmahlsfeier ist unmittelbar mit dem Liebesmahle verbunden, wie aus 1 Cor. 11, 21 ff. unwidersprechlich hervorgeht[1]); es finden dabei (1 Cor. 14, 26) Lobgesänge[2]), es findet Lehre und Weissagung, Zungenreden und Auslegung nebst gegenseitiger belehrender Unterredung (1 Cor. 14, 35) statt[3]), wozu

---

1) H. Thiersch (ap. Zeitalter S. 155) hat freilich aus Plin. 10, 97 und Röm. 16, 1 und 21 herausgelesen, daß zu des Apostel Paulus Zeit (!) das Abendmahl morgens, die Agape Abends stattfand.

2) Wohl theils alttestamentliche Psalmen, theils frei vom heil Geist eingegebene Hymnen (analog wie Apstg. 4, 24 ff), theils vielleicht auch schon neugedichtete christliche Hymnen (Eph. 5, 19 vgl. Eus. 5, 28).

3) Ἀποκάλυψις 1 Cor. 14, 26 entspricht wohl der προφητεία V. 29 (vgl. V. 30). Diese „Weissagung" war analog der der a. t. Propheten; sie geschah in Folge übernatürlichen charismatischen Ergriffenseins vom heil. Geiste, und hatte zum Stoff theils wirkliche Voraussagungen (z. B. Apstg. 11, 27; 21, 9 ff.), theils (und wohl gewöhnlicher) bloße παράκλησις (1 Cor. 14, 3). Das Weissagen konnte den Weibern nicht gewehrt werden (Apstg. 21, 9; 1 Cor.

dann noch frühzeitig die anfangs gelegentliche, nach und nach aber wohl ohne Zweifel regelmäßige Vorlesung der apostol. Briefe und sonstigen n. t. Schriften kam (vgl. Col. 4, 16; 1 Theß. 5, 27). Eine fixirte agendarische Ordnung war hier aus dem gleichen Grunde unmöglich; die charism. Geisteswirkungen ließen sich in eine solche nicht einschachteln, obwohl sie gewissen allgemeinen Ordnungsschranken (1 Cor. 14, 27—31) sich fügen mußten. — Je nach Umständen kam die ganze Gemeinde in einem gemeinsamen Locale zusammen, oder theilte sich in einzelne Hausgemeinden.[4])

Aus der johanneischen Periode erfahren wir über den Gottesdienst nichts neues.

Analog mit der Entwicklung des Gottesdienstes war die der heiligen Zeiten. Wie die Judenchristen in Judäa Tempel und Gesez, solange beide nicht von Gott aufgehoben waren, heilig hielten, so feierten sie mit dem Volk Israel zusammen, dessen Glieder sie noch waren, auch den Sabbath (durch Gebet im Tempel und Enthaltung von Arbeit). Ihre besondern christlichen Gottesdienste (Apstg. 2, 46 siehe oben) hielten sie anfangs täglich; es mag aber wohl frühzeitig der Wochentag der Auferstehung Christi, die *μία σαββάτων* (Joh. 20, 1), eine besondere festliche Auszeichnung erhalten haben durch besonders lebhaften Dank für die Ueberwindung des Todes.

In den paulinischen Gemeinden beobachteten die ihnen angehörenden Judenchristen für ihre Person zwar das Sabbathgesez, den Heidenchristen aber (mithin den Gemeinden als solchen) ließ Paulus die Feier des alttestamentlichen „Sabbath" (Samstag) so wenig aufdringen, als die der jüdischen Jahres- und Monatsfeste oder der Speisegebote (Kol. 2, 16). Dagegen geht aus Apstg. 20, 7 und 1 Cor. 16, 2 unverkennbar hervor, daß Paulus in den kleinasiatischen wie in den griechischen Gemeinden den Wochentag der Auferstehung, den Sonntag, als Tag der Abendmahlsfeier und Agape und somit des Hauptgottesdienstes angeordnet hatte. Und auch in der johanneischen Zeit finden wir diesen Sonntag als festlichen herausgehoben (Offenb. 1, 10). Als Jerusalem zerstört war, erhielt

---

11, 5), sollte von ihnen aber nicht in der gottesdienstlichen Versammlung (wo sie schlechthin nicht reden, sondern schweigen sollten Kap. 14, 34), sondern nur in Privatkreisen und auch da nur mit bedecktem Haupte geübt werden.

4) Lezteres z. B. zu Kolossä (Philem. 2; Col. 4, 15), Ephesus (1 Cor. 16, 19 u. 20), Rom (Röm. 16, 3 u. 5 u. 14 f.). Ersteres zu Corinth (1 Cor. 14, 28; 11, 18—22 u. 33). Vgl. hierüber Doedes „die Aufschriften und Ueberbringer der kl. paul. Briefe" in den Jarboeken voor weetenschapelijke Theologie (1845, Theil 2).

sich mit der übrigen Beobachtung des Ceremonialgesezes auch die des Sabbath nur bei den Nazaräern und Ebioniten, und ging mit ihnen zu Grabe, während der Sonntag als Tag der christlichen Feier allein stehen blieb — auch er auf dem Grunde der siebentägigen Woche und somit des vierten der ewigen Gebote Gottes ruhend; auch ein dem Herrn und dem himmlischen Berufe geweihter je siebenter Tag nach je sechs Tagen irdischer Berufsarbeit; nur daß den Ausgangspunkt der Kette nicht mehr die Schöpfung (1 Mos. 2, 3), oder die Erlösung aus Aegypten (2 Mos. 16), sondern der Sieg des Erstlings der neuen Creatur über den Tod der alten bildete.

Analog mit dem allmählichen Auftreten des Sonntags war das des christlichen Osterfestes. Den jerusalemitischen Judenchristen konnte nichts natürlicher sein, als ihrem jüdischen Passahfest, welches sie ohne Zweifel noch in jüdischer Weise, durch das Essen des Passahlammes begingen[5]), zugleich durch die so von selbst sich aufdrängende Erinnerung an Christi Tod und Auferstehung (wobei die ohnehin täglich oder späterhin wenigstens wöchentlich wiederkehrende Abendmahlsfeier sicherlich nicht ausgesezt wurde) eine christliche Weihe zu geben. Daß auch in den paulinischen Gemeinden die einzelnen Judenchristen für sich als Individuen die a. t. Feste in a. t. Weise begingen, geht deutlich aus Col. 2, 16 und Gal. 4, 10 hervor, wo sie ja, wie den Wochensabbath und die Monatsfeste so die Jahresfeste (ἑορτή) hin und wieder auch den Heidenchristen aufdrängen wollten. Dies hat Paulus entschieden abgewehrt. Wie weit und wann aber in den paulinischen Gemeinden eine nicht alt- sondern neutestamentliche Osterfeier (ohne Passahlamm, als bloßes Jahresgedächtnis des Todes und der Auferstehung des Herrn, mit Abendmahlsfeier) sich ausgebildet habe, darüber fehlt es an sicheren Spuren. Wenn Paulus (1 Cor. 5, 6 ff.) von den corinthischen Christen verlangt, sie sollten den Sauertaig der sittlichen Aergernisse ausfegen, weil auch für sie, die Christen, ein Passahlamm, nämlich Christus, geschlachtet sei, und wenn er darauf fortfährt: *ὥστε ἑορτάζωμεν μὴ ἐν ζύμῃ παλαιᾷ κλ.*, so ist es fraglich, ob *ἑορτάζειν*, ebenso wie *ζύμη*, bildlich, nämlich von der wöchentlichen Abendmahlsfeier, oder ob es von der Begehung eines wirklichen christlichen Jahresfestes zu verstehen sei. Am Ende des zweiten Jahrhunderts finden wir (siehe unten §. 27) in Kleinasien die Sitte, den Monatstag des Todes Christi als

5) Denn diese Form der Feier hat sich ja bei ebionisirenden Judenchristen in Laodicea bis an das Ende des zweiten Jahrhunderts erhalten. Vgl. Melito v. Sardes bei Eus. 4, 26.

„christliches Passah", nämlich als Freudenfest der vollbrachten Erlösung, zu feiern, während die ganze übrige Kirche eine Festwoche, mit dem Freitag als *πάσχα σταυρώσιμον* und dem Sonntag als *πάσχα ἀναστάσιμον*, begeht. Die Kleinasiaten führen ihre Sitte ausdrücklich auf den Apostel Johannes zurück. Eine von Paulus getroffene anderweitige Anordnung würde Johannes gewiß nicht umgeändert haben; es sind also nur die drei Fälle denkbar: entweder 1) daß Paulus noch gar keine christliche jährliche Osterfeier eingeführt hat, oder 2) daß er allgemein den Monatstag des Todes Christi eingeführt hat, der in Kleinasien durch Johannes erhalten blieb, während er anderwärts nach des Paulus Tode durch die Feier einer Festwoche (die wohl palästinensischen Ursprungs sein dürfte) verdrängt ward, oder 3) daß Paulus den Gemeinden volle Freiheit ließ, so, daß in Kleinasien sich die Feier des Monatstages, in Griechenland die der Festwoche von selbst bildete und die Oberhand gewann.[6]) Von anderen Festen, als dem Osterfest, ist in der apost. Zeit noch keine Rede.

Wie Paulus 1 Cor. 5, 6 ff. die rechte Vorbereitung zur christlichen Festfeier nicht in ein äußeres Ceremoniell, sondern in die Ausfegung der *ζύμη κακίας καὶ πονηρίας* sezt, so galt überhaupt in der apost. Zeit der Grundsaz, daß der Gottesdienst keine für sich allein stehende Leiturgia sei, sondern seinen Werth und seine Wahrheit erst dadurch erhalte, daß das ganze Leben des Christen ein fortgesezter Dienst Gottes werde. Wie zu dem Beruf der Predigt des Wortes der Beruf des Zucht- und Liebes-Dienstes als zweiter unerläßlicher Pol hinzutrat, so gehörte zu dem die Heilsmittel spendenden Gottesdienste das die Heilswirkungen darstellende und bewährende christliche Leben hinzu. Dies Leben sollte ein Leben der Wiedergeburt, ein Leben im heiligen Geiste, sein, und wenn man die weltumgestaltende Einwirkung betrachtet, welche die christliche Kirche selbst in ihren späteren verderbten Zeiten noch ausgeübt hat, so mag man auf die Fülle und Intensität der Kraft neuen Lebens zurückschließen, mit welcher sie bei ihrem Ursprung in die jüdische und heidnische Welt hineingetreten ist. Wohl umfaßte sie schon in der apostolischen Zeit nicht lauter Wiedergeborene, und unter den Wiedergeborenen gab es auch damals schon genug

6) Diese dritte Annahme dürfte am meisten für sich haben. Die Feier einer christl. Festwoche lag da am nächsten, wo es (wie z. B. in Corinth) viele Judenchristen gab, welche als solche die jüd. Festwoche noch mitfeierten. — Am natürlichsten wird es immerhin sein, auch das *ἑορτάζειν* 1 Cor. 5, 8 von einer förmlichen christlichen jährlichen Festfeier zu verstehen, welche sich sonach in Corinth frühzeitig gebildet haben muß.

kranke Glieder (vgl. 1 Cor. 11, 30), und selbst die gesunden waren immerhin sündige Menschen, die täglich mit ihrem alten Adam zu kämpfen hatten, und darum der stets sich wiederholenden christlich-sittlichen Ermahnungen, womit die Apostel ihre Briefe schließen, bedurften. Hin und wieder fehlte es sogar nicht an groben sittlichen Verirrungen; in Bezug auf Geschlechtssünden war das Gewissen der Heidenchristen sehr abgestumpft, und mußte erst durch unabläßige Mahnungen geweckt werden (Apgsch. 15, 29; 1 Cor. 6, 15 ff.; 5, 1; 7, 2; Eph. 5, 3; Gal. 5, 16 ff.; Col. 3, 5; 1 Theß. 4, 3 u. a.). Allein diese Mahnungen brachten Frucht; zu des Johannes Zeit waren es nur die aus der Kirche ausgeschiedenen gnostischen Irrlehrer, welche grobe Thatsünden zu begehen und zu beschönigen wagten; Gemeinden, an welche solche Worte wie 1 Joh. 2, 13—15 und 20 geschrieben werden konnten, mußten offenbar auf einer hohen Stufe der Heiligung bereits stehen. Es war damals bereits zu einem Process der Sichtung und Scheidung gekommen, in deren Folge die Namenchristen und Heuchler, wenigstens der Mehrzahl nach, aus der Gemeinde des Herrn ausgeschieden waren. [7]) Es hatten aber bei diesem ganzen Heiligungsprocess von Anfang an zwei Faktoren mitgewirkt, nämlich von innen der Faktor der Kirchenzucht, welche nach Christi Gebot (Matth. 18, 17) und der Apostel Vorschrift (1 Cor. 5, 2 und 9 und 11; 2 Theß. 3, 14 ff.) durch die Presbyterien und daneben noch in übernatürlich charismatischer Weise durch die Apostel (Apstg. 5; 1 Cor. 5, 3—5) geübt ward, und von außen der Faktor der Verfolgungen und Trübsale; denn so lange man nur mit Gefahr des Lebens Christ sein konnte, stand nicht zu erwarten, daß sich viele Solche zur Taufe zudrängen würden, die nicht den Herrn lieber hatten als ihr eigen Leben.

An Verfolgung hat es aber schon in der apostolischen Zeit nicht gefehlt. Welche Verfolgungen die judenchristliche Kirche seitens der Juden zu dulden hatte, ist bereits oben (§. 6) erzählt. Noch schrecklicher ward ihre Lage während des jüdischen Krieges (66—70), der allenthalben den Charakter eines Bürgerkrieges hatte, zwischen den Römern sammt ihrem sadducäischen Anhang und den Pharisäern, und wo, es mochte gerade siegen, wer da wollte, die Judenchristen

7) Auch in dieser Hinsicht ist die johanneische Periode ein Vorbild der Kirche, wie sie unmittelbar vor Christi Wiederkunft sein wird (Offenb. 19, 8), wenn sie aus der lezten großen Krise, dem Kampf mit dem Antichristenthum, vogelfrei-siegreich und geläutert wird hervorgegangen sein. Ebenso ist die judenchristliche Kirche (33—45) ein Vorbild der byzantinisch-römischen, die paulinisch-heidenchristliche (45—70) ein Vorbild der evangelischen Kirche.

als jüdische Sekte den Haß der Römer, als Christen den der Pharisäer zu ertragen hatten. Die heidenchristlichen Gemeinden des Paulus hatten anfangs durch Schuld der Juden hin und wieder locale Anfechtungen und Trübsale zu erdulden (z. B. Apstg. 18 u. 19, vgl. 1 Theß. 1, 6; 2 Theß. 1, 6 f.; 3, 2; Röm. 5, 3; 8, 35; 12, 12; 2 Cor. 4, 6 ff.; 4, 8 u. 17; 6, 4 u. a.). Selbst die fürchterliche neronische Verfolgung (s. oben §. 5) war immer noch eine locale. Im allgemeinen wurden die Christen von den Römern als eine jüdische Sekte betrachtet (Tacit. ann. 15, 44), und hatten somit Theil an der Rechtswohlthat der römischen Erlasse, welche die jüdischen Synagogen für collegia (sodalitia) licita erklärten.[8]) Freilich war es den Juden verboten, Proselyten zu machen, und somit konnten die Apostel wegen Stiftung heidenchristlicher Gemeinden gerichtlich belangt werden (wie das z. B. Apstg. 16, 20 f. wirklich versucht ward); allein bei der herrschenden Verwirrung aller möglichen Götterculte nahmen es die röm. Obrigkeiten mit jenem Verbote nicht genau. Somit war der Zustand der heidenchristlichen Gemeinden bis 81 immerhin noch ein äußerlich erträglicher; sie waren Vexationen ausgesetzt, aber noch keinen eigentlichen Verfolgungen. Mittlerweile hatte sich aber unter Vespasian (70—79) und Titus (79—81) die christliche Kirche so weit ausgebreitet und die Heidenchristen in ihr waren so überwiegend geworden, daß der Unterschied zwischen Christenthum und Judenthum den Römern unmöglich länger sich entziehen konnte. Sie sahen im Christenthum eine neue Religion, und zwar eine solche, welche durch ihre reißendschnelle Verbreitung der röm. Staatsreligion äußeren Abbruch that, und dabei nicht einmal, wie andre religiones peregrinae, sich dem röm. Göttercult anschmiegte und mit ihm vertrug, sondern allen Dienst heidnischer Götter ausschloß und für Greuel erklärte. So galt sie wiederum den Römern als Greuel, und die zu Gunsten der Juden erlassenen Edicte kamen ihr nicht mehr zu Gute. Zu dem allen kam noch der Despotenargwohn des Domitian, der etwas davon gehört hatte, daß ein Nachkomme Davids die Reiche dieser Welt stürzen werde. (Hegesipp bei Eus. 3, 20.) So erklärt sich nun der Ausbruch einer förmlichen Christenverfolgung unter Domitian (81—96). Die Strenge und Heftigkeit dieser Verfolgung ersieht man daraus, daß Domitian sogar seinen eignen Vetter, den Consul Fab. Clemens hinrichten ließ und dessen Weib Flavia Domitilla mit Hinrichtung bedrohte (der sie sich durch die Flucht entzog); den Charakter der Verfolgung daraus, daß gegen beide

8) Z. B. das Decret des Prätors C. Julius bei Joseph. ant. 14, 10, 8.

sowie gegen alle übrigen verfolgten Christen das ἔγκλημα ἀθεότητος (daß sie den röm. Göttern nicht dienten) geltend gemacht ward[9]); ihre Ausdehnung daraus, daß selbst Johannes in Ephesus von ihr betroffen, zu grausamer Todesart (in Oel gesotten zu werden) verurtheilt, und als er durch ein Wunder (analog Apstg. 28, 5 und gemäß der Weissagung Joh. 21, 22) am Leben erhalten worden[10]), nach Patmos verbannt ward.[11]) Das Feuer dieser Trübsal hat gewiß bei dem Process der Ausscheidung der Gnostiker wohlthätig mitgewirkt; williger, als es sonst geschehen wäre, mochten diese sich jezt von einer Gemeinschaft lossagen, bei welcher nur Marter und Tod zu erwarten war.

Der Ausbreitung der christlichen Kirche konnte diese Verfolgung ebenso wenig Einhalt thun, als irgend eine der folgenden. Nähere Nachrichten über den Gang dieser Ausbreitung fehlen uns[12]); wir kennen nur ihr Ergebnis: daß die christliche Kirche, als Johannes starb, bereits über alle griechisch und die meisten lateinisch redenden Theile des orbis Romanus, und im Orient wohl auch schon über die Grenzen römischer Herrschaft hinaus in einer zahlreichen Diaspora verbreitet war.

---

9) Xiphilin. epit. Dion. Cass. 67, 14. Euseb. chron. lib. 2 ad Olymp. 218. hist eccl. 3, 18, 2.

10) Tertull. praescr. haer. 36.

11) Clem. Alex. quis div. salv. 42. Orig. comm. in Matth. III, p. 720. Eus. 3, 23. Tert. l. c.

12) Nach Polykrates (bei Eus. 3, 31; 5, 24) hat der Apostel Philippus (Matth. 10, 3) — nicht zu verwechseln mit dem Diakon (Apstg. 6, 5; 21, 8) — seine lezten Lebensjahre in Hierapolis in Phrygien zugebracht. Nach Origenes (bei Eus. 3, 1) soll Thomas zu den Parthern, Andreas zu den Scythen, nach Pantänus (bei Eus. 5, 10) Bartholomäus zu den Indern (d. h. wohl ins südliche Arabien vgl. Philostorg. hist eccl. 2, 6) gegangen sein, und nach Eus. 2, 16 Johannes Marcus die Gemeinde in Alexandria gestiftet haben. Alle Sagen jüngeren Ursprungs sind geschichtlich völlig bedeutungslos.

Zweites Buch.

Die Kirche der Trübsal.

100—313 n. Chr.

Quellen:

1) * *Εὐσεβίου τοῦ Παμφίλου ἐκκλησιαστικῆς ἱστορίας λόγοι δέκα.* (Bequeme Ausg. von Schwegler, Tübingen 1852, und von Lämmer, Schafh. 1859.)

Die übrigen Kirchenväter siehe in §. 11 f. u. §. 16 u. 22 ff.

2) Urkundensammlungen: S. Conciliorum nova et amplissima collectio von J. D. Mansi, Flor. u. Veneb. 1759 ff., in 31 Folianten. (Aeltere Sammlungen der Concilienschlüße von Labbé u. Cossart, Paris 1672, Harduin, Paris 1715, Colet, Veneb. 1728.)

3) Liturgieen: Assemanni cod. liturgicus, Rom 1749. Rénaudot, liturgiarum orientalium collectio, Paris 1716.

§. 10.

Uebersicht.

Sowie beim Einsenken eines Fruchtkerns in die Erde die Thätigkeit der Menschenhand erforderlich ist, während dagegen der eingesenkte Kern und der sich entwickelnde Keim sich selbst und dem Walten der Natur überlassen bleibt, so hat auch das Saatkorn der neuen Menschheit sich nicht selbst pflanzen können, sondern zu seiner Pflanzung der in den Boden geschichtlichen Werdens übernatürlich eingreifenden Hand Gottes — nämlich der wunderbar-charismatischen Thätigkeit des h. Geistes in der apostolischen Zeit — bedurft; einmal gepflanzt und angewurzelt, wurde es nun aber seiner eignen Triebkraft (d. i. dem Walten der ihm verliehenen und ihm immanenten Kräfte himmlischen Lebens) und dem Kampfe mit den Elementen des natürlichen Lebens überlassen. Dieser Uebergang von der übernatürlichen Offenbarung zur natürlich geschichtlichen Entwicklung stellt sich in überraschender Weise dar in dem Contrast zwischen den Schriften der Apostel und denen der sogenannten

apostolischen Väter; unmittelbar auf die unergründlich tiefe und reiche Fülle des Geistes folgt eine Periode der dünnsten, schwächsten, unentwickeltsten Anfänge menschlicher Erkenntnis- und Geistesentwicklung. — So, als ein zartes Kindlein, welchem zwar die Fülle göttlicher Kräfte innewohnte, aber für's erste als eine noch gebundene, erst nach und nach sich entbindende (ähnlich wie in dem Jesuskindlein die Fülle der Gottheit zwar substantiell aber noch gebunden vorhanden war), — so fand sich die christliche Kirche einer zu Manneskraft und Greisenklugheit vollgereiften Welt sündlich-menschlichen Lebens, so fand sie sich den thierischen Gewalten (Dan. 7, Offenb. 13 und 17) der Weltreiche, deren Fürst die alte Schlange ist (Offenb. 12, 3; vgl. 20, 2), gegenüberstehend, und bei solcher äußerlichen Uebermacht des Feindes konnte die erste Periode des Kampfes keine andre, als eine Periode der Trübsal sein, und der Sieg nur durch Niederlagen, d. h. durch willige aufopfernde Hingabe in Leiden und Tod, errungen werden. Wie die christliche Kirche innerlich dem Heidenthum und dem Judenthum gegenüberstand, wie sie einerseits scharf abweisend sich verhielt gegen alles widergöttliche in beiden, andrerseits alles creatürlich gute in beiden umbildend und verklärend in sich aufnahm — sodann wie sie äußerlich dem Judenthum, vor allem aber dem römischen Staat und Volk als verfolgte gegenüberstand, dies lehrt die Betrachtung des christl. Lebens, der Apologeten und der Verfolgungen. — Aber nicht bloß mit der vom Christenthum noch unberührten Welt hatte die christliche Kirche zu kämpfen, sondern auch mit den Misch- und Uebergangsformen eines innerhalb der christlichen Sphäre auftretenden Juden- und Heidenthums, d. i. mit der Häresе. Die gnostische Amalgamirung christlicher Ideen und Elemente mit heidnischen Prinzipien erreichte in dieser Zeit ihre extensiv und intensiv größte Entfaltung; es war ein Segenserbgut von der apostolischen Zeit her, daß dieser Gnosticismus nicht innerhalb der Kirche, sondern nur in Form von Sekten auftrat; während er der Kirche immerhin Abbruch und in den Augen ihrer Feinde (welche gnostisches und christliches leicht verwechselten) Schaden that, regte er andrerseits die Kirche zur Entfaltung ihrer geistigen Kräfte wohlthätig an. Der Ebionitismus kommt als ein ohnmächtig hinsterbender Feind kaum mehr hier und da in Betracht. — Endlich aber stand die Kirche der außerchristlichen, sowie der pseudochristlichen Welt bereits nicht mehr als die absolut reine und gesunde gegenüber, sondern hatte auch mit Elementen der Einseitigkeit, der Schwachheit, des Irrthums im eignen Innern zu kämpfen. Es ist darum schließlich

der innere Zustand der Kirche zu betrachten, wie derselbe unter der Einwirkung jener äußeren Lage und jener Conflikte nach außen sich gestaltet hat. Vor allem die Lehrentwicklung sowohl nach ihrer Form (dem ersten Keim einer in Disciplinen sich gliedernden Theologie), als nach ihrem Inhalt (wo in Folge der vorzugsweise apologetischen Geistesthätigkeit nicht so sehr die Frage, wie wir zum Heile kommen, als die Frage, wer der ist, an den wir glauben, die Geister bewegte, sodann aber eine zweite Frage, die chiliastische, durch den Trübsalszustand den Gemüthern, und durch die Entstehung einer christlichen Philosophenschule den Köpfen nahe gelegt war). Dann der Cultus nebst Askese und Kirchenzucht, woran sich einerseits die positive Entwicklung der Verfassung in Ausbildung des Episkopates, andrerseits die Entstehung und Bekämpfung der Schismen, und in Folge beider der Keim einer einseitig irrigen Fassung des Kirchenbegriffes reiht, eine ecclesiastisch-sacerdotale Bewegung, gegen welche der Montanismus als prophetisch-mystische Reaction auftritt.

Erster Abschnitt.

Der Beginn einer natürlich-geschichtlichen Kirchenentwicklung in den apostolischen Vätern.

Quellen:

Cotelerius: S. S. Patrum, qui temporibus apostolorum floruerunt opp. J. B. Cotelerius e Mss. codd. eruit et correxit, recensuit J. Clericus. Antw. 1698, Amsterd. 1724. — Russel's Ausgabe der apost. Väter. London 1746.

*Hefele, patrum apostolicorum opera, 4te Aufl. Tübingen 1855. (Ed. de Muralto, codex novi testamenti deuterocanonicus, sive patres apostolici, Zürich 1847.)

§. 11.

Die apostolischen Väter.

Wohl zu unterscheiden von jenen Apostelschülern und Apostelgehülfen, welche theilweise (wie z. B. Joh. Marcus und Lucas) unter die Zahl der Verfasser neutestamentlicher Schriften gehören, sind die sogenannten apostolischen Väter, d. h. diejenigen Kirchenväter (alten kirchlichen Schriftsteller), welche in der nächsten Generation nach den Aposteln gewirkt und geschrieben haben.

Der älteste unter ihnen ist der Phil. 4, 3 erwähnte Schüler und Gehülfe des Apostels Paulus, Clemens Romanus (so genannt zum Unterschied von dem späteren alexandrinischen Clemens). Nach Eus. 3, 4 und 15 und 21, und Irenäus (bei Euseb. 5, 7) war er Bischof von Rom im lezten Jahrzehent des ersten Jahrhunderts (91—100). Als in Corinth nach dem Tode des dortigen Bischofs Spaltungen ausgebrochen waren, schrieb er im Namen und Auftrag der römischen Gemeinde [1]) ein brüderliches Schreiben an die dortige Gemeinde, sie zur Eintracht mahnend. [2]) Alle sonstigen Schriften, welche dem Clemens Romanus zugeschrieben werden, sind als unecht anerkannt. [3])

---

1) Dieser Brief zeugt daher nicht für sondern gegen die römischerseits behauptete Suprematie der römischen Bischöffe. Vgl. Thiersch Kirche im ap. Zeitalter S. 349 u. a. Clemens nennt sich in dem Briefe gar nicht. — Auch kennt Clemens noch keinen Unterschied zwischen *ἐπισκόποις* und *πρεσβυτέροις*.

2) Schon Dionysius von Corinth (bei Eus. 4, 23) erwähnt den Brief und erzählt, daß er in Corinth im Gottesdienste (gleich den n. t. Briefen) verlesen zu werden pflege. Auch Hegesipp (bei Eus. 4, 22) erwähnt ihn, und Clem. Alex. hat ihn benüzt (Eus. 6, 13). Eus. (3, 38) nennt ihn eine *ἐπιστολὴ ἀνωμολογημένη παρὰ πᾶσιν, ἣν ἐκ προσώπου τῆς Ῥωμαίων ἐκκλησίας τῇ Κορινθίων διετυπώσατο*. Dieser Relativsaz sowie alles, was er weiter über den Inhalt sagt, paßt genau auf den noch vorhandenen Corintherbrief des Clemens. Wie haltlos jeder Zweifel an seiner Echtheit sei, hat Thiersch (ap. Zeitalter S. 349 f.) treffend dargethan. Der Brief ist vor 70 n. Chr. geschrieben, denn der Tempelcultus in Jerusalem wird (cp. 41) als bestehend erwähnt.

3) Es sind dies A) ein Fragment eines zweiten Briefes an die Corinther (vgl. Eus. 3, 38). B) Constitutionum apostolicarum libri VIII und C) die LXXXV canones apostolici; beides sind Aufzeichnungen der für apostolisch gehaltenen kirchlichen Gebräuche und Sazungen, theilweise im 2ten und 3ten Jahrhundert aufgezeichnet (die Constit. citirt Epiphan., aber seine Citate treffen mit dem jezt vorhandenen Text nur theilweise zusammen), und im 4ten und 5ten Jahrhundert umgearbeitet und vermehrt. D) Die Recognitionum libri X (*ἀναγνωρισμοί*) und eine andre Rezension derselben: E) die Homiliae XIX (die sogenannten Pseudo-Clementinen) sind ein im Anfang des dritten Jahrhunderts entstandenes Produkt ebionitischer Theosophie. (Kritisch reine Ausgabe der „Clementis Homiliae" von Alb. Schwegler, Stuttg. 1847.) Was insbesondre die Constit. apostol. betrifft, so stellt der gewöhnliche (griechische) Text derselben eine Zusammenstellung dreier Sammlungen dar, nämlich *α*) Buch I — VI eine mit vielen späten Zusäzen versehene kleinasiatische Rezension der altkirchlichen Ordnungen; *β*) Buch VII eine zweite selbständige, ebenfalls jüngere Zusäze enthaltende Sammlung, dem Inhalt nach den ersten sechs Büchern parallel laufend; *γ*) Buch VIII, dessen reineren Text die Wiener und Oxforder Handschriften enthalten (der Text bei Cotelerius ist verdorben), enthält wiederum eine selbständige, den Namen des Hippolyt

Ein anderer apostolischer Vater ist Papias, welcher den Apostel Johannes noch gekannt [4]) und den Umgang des Presbyter Johannes genossen hat, und als Bischof von Hierapolis 163 n. Chr. den Märtyrertod erlitten haben soll. [5]). Er schrieb *λόγων κυριακῶν ἐξήγησιν*, eine Aufzeichnung von Aussprüchen einzelner Apostel und Apostelgehülfen (geschichtlichen und sonstigen Inhalts), welche Papias aus dem Munde glaubwürdiger Ohrenzeugen überkommen hatte, (Pap. bei. Eus. 3, 39 siehe oben §. 8 Anm. 12.) Leider ist diese Schrift — zerstreute Citate aus derselben abgerechnet [6]) — verloren gegangen.

Der dritte apostolische Vater ist der Altersgenosse des Papias, Polykarpos, welcher mit ihm zugleich den Unterricht des Apostels Johannes genossen hat (Iren. 5, 33, *Παπίας Ἰωάννου μὲν ἀκουστής, Πολυκάρπου δὲ ἑταῖρος*), Bischof von Smyrna war, und 167 in einem Alter von 86 Jahren den Märtyrertod erlitt. Er hat einen Brief an die Gemeinde von Philippi geschrieben. [7])

An diese drei wichtigsten apostolischen Väter reihen sich nun drei andere, von denen einer wegen der kritischen Unsicherheit des Textes der von ihm hinterlassenen Schriften, die zwei andern auch wegen der Unbedeutendheit ihres Inhaltes hinter Clemens, Papias und Polykarpos zurückstehen.

Ignatius, Bischoff von Antiochia, starb bereits unter Trajan, um das Jahr 107, den Zeugentod, und würde also seinem Alter nach eine hohe Stelle einnehmen. Aber von den zwölf Briefen, die seinen Namen tragen, sind fünf als entschieden unecht längst und allgemein anerkannt; die andern sieben [8]) werden zwar schon bei Euseb. 3, 36 aufgezählt, und einer darunter, sein Römerbrief, schon von Irenäus (5, 28) citirt, zwei andre (ad Polyc. und ad

---

tragende Sammlung, welche mit der von Ludolf entdeckten und theilweise edirten äthiopischen (abessynischen), sowie andrerseits mit Buch 3—6 der von Tattam edirten koptischen (deren erstes und zweites Buch eine selbständige Aufzeichnung specifisch-alexandrinischer Kirchensazungen enthält) und mit der noch unedirten syrischen Rezension der apost. Constitutionen und Canones (leztere im brit. Museum Nr. 12, 155) übereinstimmt. (Vgl. die schäzbaren Untersuchungen Bunsen's, Hippolyt I, S. 418—527.)

4) Iren. 5, 33; Eus. chron. Olymp. 220.

5) Chronicon Alexandrinum, Olymp. 235, 3.

6) Diese Fragmente sind gesammelt in Grabe, spicilegium II, pag. 26 und in Routh reliq. sacr. I, 1.

7) Erwähnt bei Iren. 3, 3, 4 (Eus. 4, 14, 3). Irenäus erzählt ebendaselbst, daß er selbst in seiner Jugend den Polykarp noch gekannt habe.

8) An die Smyrner, an Polykarp, an die Epheser, Magnesier, Philadelpher, Trallenser und Römer.

Smyrn.) schon von Polykarp (ad Phil. 13) erwähnt, sie sind aber seltsamerweise in einer zwiefachen, einer längeren und einer kürzeren griechischen Rezension vorhanden, welche leztere jezt als die genuinere unter beiden allgemein anerkannt ist. [9]) Nun ist aber neuerdings auch noch eine alte syrische Uebersezung (in drei Handschriften) aufgefunden worden, welche nur drei Briefe des Ignatius (Polyk., Eph., Röm.) und diese in einer noch kürzeren Fassung enthält; ob aber diese oder ob die kürzere unter den beiden griechischen Rezensionen den echten Text darstelle, ist noch streitig [10]), doch sprechen die weitaus überwiegenden Gründe für den kürzeren griechischen Text (namentlich das Citat in Polyc. ad Philipp. 13, vgl. Uhlhorn in der Zeitschr. f. hist. Theol. 1851, 1, S. 12). Der syrische scheint ein zu asketischerbaulichem Zweck gemachter Auszug zu sein. — Von dem Röm. 16, 14 erwähnten Hermas will eine Schrift, *ὁ ποιμήν*, verfaßt sein (Pastor Hermae, lib. I, vis. 2), welche in allegorischen, künstlich erdichteten Visionen eine Theorie von der christlichen Kirche enthält. Die Gedanken wie die Bilder sind theilweise recht sinnreich; Irenäus (4, 20, 2) citirt eine Stelle daraus ohne den Autor zu nennen; Clemens Alex. citirt ihn häufig; wichtig sind aber die Worte des „muratorischen Canon": Pastorem vero nuperrime temporibus nostris in Urbe Roma Hermas conscripsit, sedente cathedra urbis Romae ecclesiae Pio episcopo fratre ejus (d. i. um 150). Mit diesen Worten will der Vf. des muratorischen Fragmentes recht ausdrücklich den Pastor Hermae den apostol. Schriften und namentlich der zuvor erwähnten Apokal. des Johannes als ein modernes nachapostolisches Produkt entgegenstellen. Hienach kann nicht jener Hermas, welchen Paulus hundert Jahre früher grüßen ließ, der Verf. sein, sondern entweder ist die Stelle Past. I, 2 von Andern, die den späteren Hermas

9) Gegen Meier (Studien u. Kritiken 1836, 2) vgl. Arndt (ebendas. 1839, 1) und Rothe (Anfänge der christl. Kirche). — Joh. Dalläus (de scriptis quae sub Dionysii Areop. et Ignatii nominibus circumferuntur, Genf 1666) hatte die Echtheit der Briefe schlechthin (der einen wie der andern Rezension) bezweifelt. Gegen ihn trat Pearson auf (vindiciae epist Ignatii, Cambridge 1672).

10) Cureton corpus Ignatianum. Einer der codd. enthält nur den Brief. Polyk., in den beiden andern, sowie in einem vierten, von Rawlinson in Bagdad entdeckten, kehren immer jene drei Briefe wieder. Für die Echtheit der syrischen Rez. haben sich Cureton und Bunsen (die 3 echten und die 4 unechten Briefe des Ign., Hamb. 1847, Ign. v. Ant u. seine Zeit, Hamb. 1847) — für die Echtheit des (kürzeren) griech. Textes Petermann (epp. Ign.), Uhlhorn (in der Zeitschrift f. hist. Theol 1851 und in Herzog's Realencyclopädie) u. a. ausgesprochen.

mit dem früheren verwechselten, interpolirt, oder der spätere Hermas hat sich die Fiktion erlaubt, unter dem Namen des früheren aufzutreten, was, da das ganze Buch einen sichtlich erdichteten Stoff enthält, nicht unwahrscheinlich ist. Die ganze Bedeutung des Buches reducirt sich darauf, uns einen Blick thun zu lassen in die Gedanken, die ein gescheiter und wackerer christlicher Mann um die Mitte des zweiten Jahrhunderts über die Kirche, ihr Wesen und ihre Zukunft hegte.

Entschieden unecht ist der Brief, welcher dem Apostelg. 9, 27 u. a. erwähnten Begleiter des Apostel Paulus, Barnabas, zugeschrieben und als solcher von Clem. Alex. citirt wurde. Breit und in der abgeschmacktesten allegorischen Exegese des a. T. sich ergehend, enthält er neben manchen sinnreichen Gedanken vieles geschichtlich unrichtige und vieles entschieden schriftwidrige (z. B. daß der mosaische Opfercultus und der Tempel wider Gottes Willen von den Juden aufgerichtet worden), und ist offenbar ein Produkt des alexandrinisch-jüdischen Gnosticismus, und von ihm mit dem Namen des Barnabas darum geschmückt, weil nach essäisch-christlicher Sage Barnabas einer der Stifter der alex. Gemeinde gewesen sein soll.[11])

Man braucht aber nicht bis zu Hermas und Barnabas herunterzusteigen, um den schneidenden Contrast zwischen dem inspirirten Gotteswort und dem, was Produkt gewöhnlicher natürlicher christlicher Geistesthätigkeit war, zu empfinden. Auch die Briefe des Clem. Rom., Polykarpus und Ignatius lassen uns den unermeßlichen Abstand zwischen der göttlichen Offenbarung und den kindlichen ersten Anfängen menschlicher Entwicklung in seiner ganzen Größe erkennen. Was Polykarpus den Philippern schreibt, ist so fromm, aber dabei so dünn, so wasserhell, so ganz auf ein erbauliches Citiren apostolischer Aussprüche beschränkt, daß man unwillkürlich an solche Briefe erinnert wird, wie sie von guten frommen erweckten Handwerksleuten unsrer Tage geschrieben zu werden pflegen. Ueber diese Schriften der apost. Väter solche Commentare zu schreiben, wie z. B. über die n. t. Briefe, würde eine reine Unmöglichkeit sein. Die Kirche war der zu ihrer Gründung erforderlichen übernatürlichen und außerordentlichen Charismen nun beraubt, und auf die zu ihrer Entwicklung hinreichenden gewöhnlichen und ordentlichen Gnadengaben des h. Geistes angewiesen. Das Saatkorn war gepflanzt; die pflanzende Hand zog sich zurück; und der Keim mußte die ihm immanente Lebenskraft im Kampfe mit den Elementen bewähren.

11) Vgl. Thiersch, Kirche im ap. Zeitalter S. 334 f.

Zweiter Abschnitt.

Der Kampf der christlichen Kirche mit dem Heidenthum und Judenthum.

Quellen:

Joh. Carl Theod. Otto, corpus apologetarum christianorum saeculi secundi Jena 1847 ff. (Justin, Tatian, Athenagoras, Theophilus, Hermias.) Ferner die an den betreffenden Stellen angeführten Kirchenväter des zweiten und dritten Jahrhunderts.

§. 12.

Die innere Stellung der christlichen Kirche zum Heidenthum im zweiten Jahrhundert.

Die christliche Kirche verhielt sich in ihrem ganzen inneren Wesen und äußeren Auftreten gegen alles, was in der sie umgebenden Welt specifisch heidnisch war — und somit, da diese Welt in allen Richtungen des Lebens vom Heidenthum durchdrungen war, gegen alle ihre Lebensgestaltungen — zunächst abweisend, negirend, verurtheilend. Sie war ja berufen, ein Gericht in und an der Welt zu üben und eine Scheidung (beides κρίσις) in ihr hervorzurufen (Joh. 16, 8 ff.; Offenb. 11, 10 und Matth. 10, 34). In einer Zeit, wo täglich Neubekehrte zu der Gemeinde des Herrn hinzukamen, die mit Bewußtsein den Werken der heidnischen Finsternis absagten, mußte jene negirende Schärfe um so greller hervortreten. Den heidnischen Götterdienst betrachteten die Christen im Sinne von 1 Cor. 10, 20 als Dämonendienst, und hielten sich folgerichtig von allem, was vom Götterdienst durchdrungen war, streng zurückgezogen; ihre häusliche Sitte war eine andre; an den heidnischen Vergnügungen, an der heidnischen Kunst nahmen sie keinen Theil; selbst die den Kaisern dargebrachten Ehrenbezeigungen, welche ja von der Idee einer Anbetung des genius imperatoris getragen waren, galten ihnen (nicht mit Unrecht) als unchristlich (Tertull. de idolol. 13 ff.). Vollends an den Theatern und Vergnügungen, welche in der Regel mit unsittlichen Elementen verbunden waren, nahmen sie keinen Theil. Dadurch erschienen sie der Masse der Heiden als eine menschenfeindliche, latebrosa et lucifuga natio, in publicum muta, in angulis garrula (Minuc. Felix, Oct. 12), und weil sie auch ungern öffentliche Aemter über-

nahmen, als mali cives.[1]) Und wie einerseits die rasche Ausbreitung des Christenthums eben daher sich erklärt, daß es viele empfängliche Herzen gab, auf welche die in dem heiligen Wandel der Christen sich offenbarende Gottesmacht einen gesegneten Eindruck machte, so wurden andrerseits diejenigen, welche sich nicht wollten strafen lassen, nur um so erbitterter und verstockter[2]), und suchten sich sogar die Sterbensfreudigkeit der Märtyrer aus einer bloßen *μανία* oder Schwärmerei zu erklären (Arrian de Epict. disp. 4, 7; Marc. Aurel. *εἰς ἑαυτὸν* 11, 3).

Wäre es nun dieser bloße Haß gewesen, wie er sich in abenteuerlichen Verleumdungen[3]) kund gab, so hätte die Christenheit

---

1) Auch der Kriegsdienst galt ihnen (wegen Joh. 18, 11; Tertull. de idolol. 11 u. a.) anfangs für einem Christen nicht geziemend, und manche weigerten sich sogar im Heere zu dienen (Orig. c. Cels 8, pag. 797 u. 602). Daß gleichwohl die Anzahl der Christen im Heer nicht so sehr gering war, geht aus Tertull. apologet. 42, 37; de cor. mil. 1, 11; Euseb. 8, 1, 4; Lactant. de mort. persec. 9, 10 hervor. Zu Constantins Zeit vollends setzte das Concil zu Arles 314 auf das Wegwerfen der Waffen die Excommunication.

2) Daß der Christ den Christen als solchen als einen Bruder liebte, konnten die Heiden am wenigsten fassen. So sagt der Heide Octavius bei Min. Fel. cap. 9: Occultis se notis et insignibus noscunt, et amant mutuo paene antequam noverint!

3) Daß die Christen sich Brüder und Schwestern nannten und brüderliche Liebe einander erwiesen, wußten die Heiden sich nicht wohl anders zu erklären, als aus einer „libidinum religio", welche in „stupris und incestis" sich manifestire. (Min Fel. l. c.) Ihre, der Verfolgungen wegen heimlich und verborgen gehaltenen gottesdienstlichen Versammlungen bestärkten die Heiden in diesem Wahne, und die sittlichen Greuel, welche von gnostischen Sekten wirklich begangen wurden, schob man ohne weiteres den mit jenen verwechselten Christen in die Schuhe. Die Notiz, daß die Christen einen gekreuzigten Verbrecher anbeteten, mochte zu dem Wahne führen, daß ihre religio eine scelerata sei, und irgend eine verwaschene Kunde von dem Genuße des Leibes und Blutes Christi zu dem Mährchen (Min. Fel. l. c.), daß der Neugetaufte das Blut eines unter Mehl verhüllten und so durchstochenen Kindes trinken müßte, und daß sie somit *Θυέστεια δεῖπνα* hielten (Athenag apol. 4). Von da schritt aber die dichtende Phantasie heidnischen Hasses bis zu dem wahnwitzigen Wahne fort, als ob die Christen das Bild eines Eselskopfes anbeteten (Min. Fel. l. c. und Tertull. apologet 26) — eine Beschuldigung, die übrigens auch gegen die Juden erhoben wurde (Joseph. c. Apion. 2, 7; Tac. hist. 5, 9) — oder als ob sie den Genitalien ihrer Priester Verehrung erwiesen (Min. Fel. l. c.), und als ob sie bei nächtlichen epulis solemnibus, vom Wein erhitzt, den Leuchter durch einen darangebundenen Hund umwerfen ließen, um dann in der Dunkelheit unzüchtige Orgien zu begehen (Min. Fel. l. c.). Insbesondere war der durch seinen Geiz und seine Päderastie verächtliche cynische Philosoph Crescens

solchen Angriffen Verachtung entgegensezen und in ihrer thatsächlichen Manifestation des Gegentheils und ihrer abweisenden und von der Welt abgezogenen Stellung verharren können. Allein so groß war die Angst des Heidenthums vor der unheimlichen Geistesmacht, die in seine Mitte hereingetreten war, daß bereits um die Mitte des zweiten Jahrhunderts die heidnische Philosophie einen Angriffskampf gegen das Christenthum begann, und hiedurch die christliche Geistesmacht nöthigte, auf diesen Kampfplaz einzutreten und den Kampf aufzunehmen. Hiemit hörte das Christenthum auf, sich bloß abweisend gegen die heidnische Welt zu verhalten; es wurde — zu seiner eignen Förderung und Entwicklung — genöthigt, ein Gebiet, welches bisher eine Domäne des Heidenthums gewesen, nämlich das Gebiet der φιλοσοφία im antiken Sinn, der dialektischen Auseinandersezung mit dem natürlich menschlichen Denken und Bewußtsein, zu betreten, in der apologetischen Thätigkeit.

In der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts faßte der, dem damaligen (verdorbenen) Platonismus huldigende heidnische Philosoph Celsus alles Platte und alles Spize, alles Flache und alles Tiefe, was sich gegen das Christenthum irgendwie vorbringen läßt, zusammen in seine (nur durch die Widerlegung des Origenes uns bekannte) Schrift ἀληθὴς λόγος.[4] Daß er aber weder der

erfinderisch, den Christen Uebles nachzusagen. (Justin. Mart. apol. II, 3 u. 11 und Tatian. orat. cap. 19, bei Eus. 4, 16.)

4) Seine philosophische Anschauung erhob sich mit eben dem Hochmuth über das Christenthum, wie es heutzutage die pantheistischen Systeme thun. Sein Hauptsaz war im Grunde kein anderer, als daß alles Wirkliche vernünftig und die Sünde nothwendig sei; denn er lehrte, die Welt sei so, wie sie aus der Hand der Gottheit hervorgegangen, vollkommen, und zu allen Zeiten sei Gutes und Schlechtes in ihr gemischt. Die Gottheit selber sei gegen das vorhandene Schlechte indifferent, werde nicht in ihrer Ruhe dadurch gestört, sei ohne πάθος (ohne Leid und ohne Leidenschaft, daher ohne Zorn gegen die Sünde). Nicht in Jesu allein, sondern in vielen Andern seien Kräfte und Boten (ἄγγελοι) der Gottheit auf Erden erschienen und alle Menschen seien Söhne Gottes. Die Welt sei räumlich und zeitlich unendlich, und es sei absurd, anzunehmen, daß Gott um der Menschen allein willen die Welt hervorgebracht habe, oder vollends, daß er ein Mensch geworden sei. — Mit diesen pantheistisch = philosophischen Einwürfen verband Celsus, der Strauß seiner Zeit, kritisch - geschichtliche Einwürfe, welche theilweise geistlos und trivial, theilweise blendend und spizig sind. Er zeigte, daß manche Aussagen des alten Testaments (z. B. über die Sündfluth) sich auch bei den βαρβάροις als Sagen fänden, und schloß daraus, daß sie auch im a. T. nur den Werth von Sagen hätten. Die einzelnen bibl. Wunder machte er lächerlich; die Kindheitsgeschichte

erste noch der einzige Heide war, der die Waffen der Philosophie gegen das Christenthum wendete, sagen uns theils ausdrückliche Aussprüche der Kirchenväter (vgl. Min. Fel. 9, Euseb. 4, 6 über Crescens und Corn. Fronto), theils geht es aus der Haltung der christlichen Apologeten selbst hervor, welche wie z. B. Justin, schon vor Celsus, nicht bloß auf Volksgerede, sondern auch auf philosophische Einwürfe Rücksicht nehmen.

Von der großen Zahl dieser apologetischen Schriften ist leider nur ein kleiner Theil noch vorhanden, von Quadratus und Aristides (126 zur Zeit Hadrians) nur die Namen (bei Eus. 4, 3; Hieron. catal. 19, 20) und von ersterem ein kurzes aber wichtiges Fragment.[5]) Auch die zwei Apologieen des Miltiades (Eus. 5, 17) eine gegen Heiden, eine gegen die Juden, sowie die des Melito Bischof von Sardes und des Claudius Apollinaris Bischof von Hierapolis (Eus. 5, 26) sind verloren. Noch vorhanden sind die beiden Apologieen des Justinus Martyr († 166), deren erste er (139) dem Antoninus Pius, die zweite etwas später (wohl unter Marc. Aurelius) dem Senat übergab; sodann des Atheniensers Athenagoras (177 geschriebene an Kaiser Commodus gerichtete) *πρεσβεία περὶ χριστιανῶν*; des Theophilus, Bischofs von Antiochia, drei Bücher ad Autolycum, des Tatianus (erst

Jesu nahm er für eine mythische Bemäntelung der Geburt eines unehelichen Kindes. Ueberall suchte er Widersprüche nachzuweisen, z. B. daß nach den prophetischen Aussprüchen der Messias zur Rettung der Gerechten kommen sollte, Jesus aber zur Erlösung der Sünder aufgetreten sei. Die Evv. erklärte er zwar nicht für unecht, aber für verfälscht und interpolirt. Blendend sind die Einwürfe, warum Christus die Sünde des Judas nicht verhindert habe, warum er, wenn er wirklich auferstanden sei, sich nicht vor seinen Richtern gezeigt habe, um die Wahrheit seiner Lehre zu beglaubigen, wie er, wenn er Gott war, habe leiden und klagen können. — Die gewöhnlichen Schmähungen gegen die Christen wiederholt auch Celsus. — Die Quintessenz seiner Weisheit faßt er zusammen in dem Spott, den er über den Gegensaz zwischen der Weisheit der Welt und der göttlichen Thorheit ausgießt.

5) Bei Eus. l. c Er beruft sich darauf, daß Einzelne unter den durch Christum geheilten und vom Tod erweckten bis auf seine Zeit noch gelebt haben. *Τοῦ δὲ σωτῆρος ἡμῶν τὰ ἔργα ἀεὶ παρῆν, ἀληθῆ γὰρ ἦν, οἱ θεραπευθέντες, οἱ ἀναστάντες ἐκ νεκρῶν, οἳ οὐκ ὤφθησαν μόνον θεραπευόμενοι καὶ ἀνιστάμενοι, ἀλλὰ καὶ ἀεὶ παρέντες οὐδὲ ἐπιδημοῦντος μόνον τοῦ σωτῆρος ἀλλὰ καὶ ἀπαλλαγέντος ἦσαν ἐπὶ χρόνον ἱκανὸν, ὥστε καὶ εἰς τοὺς ἡμετέρους χρόνους τινὲς αὐτῶν ἀφίκοντο.* (Des Jairus Tochter, 31 aer. Dion., im Alter von 12 Jahren, Luk. 8, 42, auferweckt, wäre im Jahre 79 sechzig Jahre, im Jahre 89 siebzig Jahre alt gewesen. Quadratus konnte im Jahre 70 schon geboren sein; er wäre dann im Jahre 126 erst ein Fünfziger gewesen.)

in Rom, dann in Assyrien) *λόγος πρὸς Ἕλληνας*; eines unbekannten Autors *ἐπιστολὴ πρὸς Διόγνητον*; und endlich des Hermias *διασυρμὸς τῶν ἔξω φιλοσόφων*. Theilweise schon die Titel, dann aber auch der Inhalt dieser Schriften, sowie der Lebensgang ihrer Verfasser zeigt deutlich, daß die Verfolgungen nur hier und da der äußere Anlaß, der geistige Kampf mit der heidnischen Philosophie aber das treibende Agens der apologetischen Thätigkeit war.

Besonders klar tritt dies bei Justinus und Athenagoras hervor. Justin lebte zu Neapolis Flaviana (Sichem). Er hatte als Heide bei den Stoikern, Peripatetikern, Pythagoräern, zuletzt bei einem Platoniker Philosophie studirt und vergeblich nach Wahrheit gesucht. Da traf er mit einem Greis zusammen, der sich über sein Streben, *τὸ ὄν, τὸν θεὸν* zu schauen, und über sein Zugeständnis, daß Gott nur von einem reinen Herzen geschaut werden könne, freute, gegen verschiedene platonische Säze Zweifel äußerte, und auf Justins Frage, wer sein Lehrer gewesen, auf Christum und die Propheten und Apostel hinwies. Justin las nun die Bibel, und sah zugleich die Standhaftigkeit der Märtyrer (Apol. II, cp. 12). Im Jahre 133, 30 J. alt, ließ er sich taufen; den Philosophenmantel, das äußere Zeichen seines bisherigen Berufes, legte er nicht ab; auch als Christ wollte er die Philosophie zum Lebensberufe behalten; die Bekehrung heidnischer Gelehrter und Philosophen sezte er sich zum Lebenszweck. — In seiner zweiten Apologie [6]) findet er Anlaß, die tiefsten Probleme zu berühren und geistvoll zu lösen. Der Einwurf, warum die Christen, wenn ihnen nach dem Tode ewiges Leben und Seligkeit verheißen sei, sich über die Verfolgungen beklagten, und nicht lieber sich selbst tödteten, führt ihn auf das Verhältnis des Jenseits zum Diesseits, wie nämlich beide einander nicht ausschließen, sondern wie es Gottes Wille ist, daß das Diesseits durch die Kräfte des Jenseits zu einer Stätte der Ehre Gottes verklärt werde (cp. 4) und wie er nur um des Daseins seiner Gemeinde willen die Welt noch länger erhalte (cp. 7). Der Einwurf, warum der Gott der Christen, wenn er der allmächtige Herr der

6) Die erste weist nach: daß die Christen die ihnen Schuld gegebenen Verbrechen nicht begehen (Beschreibung ihrer Gottesdienste), daß sie vernünftig handeln, wenn sie dem Heidenthum entsagen, welches Dämonendienst und dabei — als Anbetung geschnitzter Götter — Unvernunft sei; daß es seltsam sei, daß man die Philosophen, die an keine Götter glauben, ebenso wie die Völker, die zur Thierverehrung sich erniedrigen, straflos lasse, und gerade die Christen verfolge. Aber der Grund der Verfolgung sei der Haß gegen die Wahrheit. — Am schwächsten ist seine (allegorische) Exegese, womit er die Erfüllung der Weissagungen darzuthun sucht.

Welt sei, die Seinen nicht schüze, führt ihn auf die Frage nach der Fürsehung und der Zulassung des Bösen. Dem Fatum der Stoiker gegenüber behauptet er nämlich den von Gott den Menschen und Engeln anerschaffenen freien Willen; das Böse sei durch Abfall in der Welt; Gott könne es zwar ausrotten, wolle aber der Heidenwelt Zeit zur Buße geben; darum lasse er es zu, daß die *φαῦλοι δαίμονες* die Christen verfolgten, wie sie ja auch einst den Sokrates, Heraclit, Musonius verfolgt hätten. (Cp. 7 f.) Die Christen würden aber darum am schwersten gehaßt, weil sie nicht bloß Funken der Wahrheit, sondern die ganze Wahrheit besizen. [7]) Endlich entwickelt er (cp. 10) den Gedanken, daß, was immer bei heidnischen Philosophen und Gesezgebern sich wahres finde, ihnen dadurch zu Theil geworden, daß ein Theil des Logos von ihnen erkannt und geschaut worden sei.

Aehnlich war der Lebensgang des Athenagoras. Er war Lehrer der Philosophie in seiner Vaterstadt Athen. Er wollte gegen die Christen schreiben, und studirte deshalb ihre Bücher; da ergriff ihn die Wahrheit des Evangeliums, und er ließ sich taufen. Auch er behielt den Philosophenmantel bei, er wirkte als Lehrer der christlichen Philosophie in Alexandria. In seiner Schrift *πρεσβεία* weist er besonders nach, wie schon die heidnischen Philosophen Plato, Aristoteles und Zeno auf die Erkenntnis eines einigen, unsichtbaren, ewigen Gottes hinleiten, und widerlegt die gegen die Christen erhobenen Verleumdungen.

Man sieht, wie sich hier das Christenthum formell und materiell nicht mehr bloß abweisend gegen das Heidenthum verhält. Die Form und der Wahrheitsgehalt der antiken Philosophie wird in das Christenthum aufgenommen und christlich verklärt.

§. 13.

Die innere Stellung der christlichen Kirche zum Heidenthum im dritten Jahrhundert.

Im allgemeinen sezte sich im dritten Jahrhundert der beschriebene Process des geistigen Kampfes nach beiden Seiten hin — als Abweisung des specifisch Heidnischen und als Aufnahme der

---

7) Cap. 8: *Ὡς γὰρ ἐσημάναμεν, πάντας τοὺς κἂν ὁπωσδήποτε κατὰ λόγον βιοῦν σπουδάζοντας καὶ κακίαν φεύγειν μισεῖσθαι ἀεὶ ἐνήργησαν οἱ δαίμονες. Οὐδὲν δὲ θαυμαστὸν, εἰ τοὺς οὐ κατὰ σπερματικοῦ λόγου μέρος, ἀλλὰ κατὰ τὴν τοῦ παντὸς λόγου, ὅ ἐστι Χριστοῦ, γνῶσιν καὶ θεωρίαν πολὺ μᾶλλον μισεῖσθαι οἱ δαίμονες ἐλεγχόμενοι ἐνεργοῦσιν.*

Wahrheitselemente und creatürlich guten Geistesformen — fort, doch trat dieser geistige Kampf in zweifacher Hinsicht in ein neues Stadium. Für's erste raffte sich die heidnische Philosophie zu einem lezten verzweifelten Anlauf im Neuplatonismus empor. Für's andre geriethen in der christlichen Kirche selbst die streng-abweisende und die aneignende Richtung in einen Conflikt, der wesentlich aus den Extravaganzen beider Richtungen sich erklärt.

Während bis dahin die heidnische Philosophie gegen die Mythologie eine gleichgültige und entfremdete Stellung eingenommen hatte, die Mythologie selber aber durch Aufnahme und Einführung fremder Götterculte in einen Zustand gänzlicher Zerfahrenheit und innerer Haltlosigkeit gerathen war, so trieb nun ein Instinkt der Finsternis beide an, einen Bund mit einander einzugehen, in welchem die Philosophie in den Dienst der mythologischen Superstition trat, indem sie die Göttermythen in ihr System aufnahm, und dem Chaos derselben dadurch Halt und den Schimmer geistigen Glanzes verlieh. Nicht aus sich selbst hat das Heidenthum dieses Meisterwerk zu vollbringen vermocht; der vom Christenthum zum Heidenthum abgefallene Ammonius Sakkas in Alexandria (gest. um 243) war es, welcher, zunächst als Geheimlehre und ohne Bewußtsein von der folgenschweren Wichtigkeit seines Unterfangens, das sogenannte neuplatonische System ersann; sein Schüler, der Aegypter Plotinus (gest. 270) hat dasselbe zuerst in Schriften öffentlich gelehrt; mit Blizesschnelle verbreitete es sich allenthalben, und wurde vom todesbangen Heidenthum als Rettungsanker umklammert; des Plotinus Schüler, Porphyrius aus Tyrus (gest. 304), wendete es in förmlicher Polemik gegen das Christenthum an.[1])

---

1) Porphyrius contra christianos (vgl. Eus. 6, 19) ist nur noch in Fragmenten vorhanden, in welchen sich aber Porphyrius als eben so gewandten wie boshaften Gegner kundgibt. Er sieht im Christenthum den Ruin der classischen Bildung; er thut geschickte Einsprache gegen die allerdings nur allzuwillkürliche allegorische Exegese der Kirchenväter; er selbst ist in der buchstäblichen Exegese peinlich und kleinlich, wo es ihm gilt, Widersprüche zu entdecken. So dient ihm Joh. 8, 8 vgl. mit V. 10, Jesum einer Lüge zu beschuldigen; Citate, die nicht genau mit der LXX stimmen, erklärt er für verfälscht u. dgl. Das Buch Daniel erklärt er für unecht, für ein vatic. post eventum. Daß Gott die Erkenntnis nicht bloß des Bösen, sondern auch des Guten (!) untersagt habe, deutet er als Widerspruch gegen die Liebe Gottes u. dgl. m. — Außer Porphyrius schrieb Hierocles, Statthalter Diocletians in Bithynien, gegen die Christen ein Buch: *λόγοι φιλαλήθεις πρὸς Χριστιάνους*, wovon nur ein Fragment noch übrig ist. — Auch Philostratus scheint in christenfeindlicher

Die nackte Lüge hatte gegen das Christenthum nicht Stand gehalten; hier schmückte sie sich mit Wahrheitselementen auf, welche dem Christenthum selber entstammten, jedoch in gnostischer Weise von dem Mittelpunkt der Heilslehre abgelöst, in den Dienst der Lüge genommen und, mit Lüge versezt, zum Gift wurden. Ein höchster Gott wurde gelehrt — wie durften nun die Christen den Heiden noch länger vorwerfen, daß diese den Einen Gott nicht kännten? Dieser Eine Gott war freilich noch kein bewußter, sondern das bloße „ἕν“; aber aus ihm ging hervor ὁ νοῦς (der allgemeine Geist im pantheistischen Sinne) und aus diesem wieder ἡ ψυχὴ (die Concentrirung zum ichlichen Leben). Der νοῦς befaßt in sich den ganzen κόσμος νοητός, die Welt der Ideen, die dem Sein zu Grunde liegen; der zur Weltseele (ψυχὴ) sich concentrirende νοῦς hat als δημιουργός die materielle Welt der Wirklichkeit erschaffen. Und wie nun die wirklichen Dinge Verwirklichungen göttlicher Ideen sind, und die Welt von der Gottheit durchwaltet ist, so sind die in ihr wirkenden Kräfte der Gottheit, jede in ihrer selbständigen Besonderung gedacht, „Götter“; die im κόσμος νοητός waltenden sind θεοὶ ἄϋλοι oder νοητοί, die im κόσμος αἰσθητός waltenden sind θεοὶ περικόσμιοι oder αἰσθητοί. Den lezteren sind aber die einzelnen Theile der Welt in der Art anvertraut, daß jedes Volk seine eigenen Götter hat. Da war denn nun für das ganze Chaos verworrener, heidnischer Culte ein trefflicher Raum geschaffen! Man konnte dem blödesten Aberglauben huldigen und dabei doch sich als geistvollen Philosophen dünken. Das Volk, sagten die Neuplatoniker, diene seinen θεοῖς περικοσμίοις oder ἐθνάρχαις; der Weise erhebe sich bis zur Erkenntnis des ἕν. Bei dieser vortrefflichen Theorie schändete es also weder den Pöbel, wenn er bloß seinen Localgöttern diente, noch den Weisen, wenn er troz der Erkenntnis des ἕν auch den θεοῖς περικοσμίοις Verehrung bewies. — Nach der Lehre von der Heiligkeit und der Liebe Gottes sieht man sich bei diesem ganzen System vergeblich um.

Als Kräftigung des Heidenthums war der Neuplatonismus dem Christenthum ein bedenklicher Gegner, der den Widerstand gegen das Evangelium vermehrte, und dem Haß und der Verfolgung zur Beschönigung diente. Aber nur mit um so gewaltigerem Aufschwung trat die Apologetik ihm entgegen. Origenes († 254) schrieb jezt seine acht Bücher gegen Celsus, Minucius Felix (um 220) sein treffliches Gespräch: „Octavius“, Tertullianus († 220)

Absicht (230) sein Leben des Pythagoräers Apollonius von Tyana (der um die Zeit Christi gelebt hatte) geschrieben zu haben.

seinen apologeticus, Cyprianus († 258) seine Schrift de idolorum vanitate. Indessen nahmen diese verschiedenen Apologeten dem Heidenthum gegenüber einen sehr verschiedenen Standpunkt ein; ja es bildete sich innerhalb der christlichen Kirche und Theologie die vorhandene Polarität zwischen der rein abweisenden und der aneignenden — der biblisch=asketischen und der philosophischen — Richtung [2]) zu einem Gegensaze aus, dessen Schärfe zwischen der alexandrinischen Schule (Clem. Alex. und Origenes) und der der nordafrikanischen Väter (Tertullian und Cyprian) am deutlichsten zu Tage tritt.

Quintus Septimius Florens Tertullianus, ein Presbyter aus (und wohl auch in) Carthago, stellt uns noch ganz einen jener Christen erster Zeit dar, welche in Herzenseinfalt und mit Festigkeit alle und jede Berührung mit dem Heidenthum fliehen und verabscheuen. Wenn Tertullian durch die eiserne Schärfe, die er nach dieser Seite entwickelt, an einen der alten Römer aus den besten Zeiten der Republik erinnert, so war er auch vermöge seines aufs praktische gerichteten, der Speculation überhaupt abholden Sinnes ein echter Abendländer. [3]) Zu dem allem kam noch, daß er als Nordafrikaner in Umgebungen lebte, wo die Christen ohnehin weit mehr zu Askese und Mystik, als zu scharfem oder tiefem Denken neigten. So verwarf er jede philosophische Theologie ebenso aus natürlicher Unbefähigtheit wie aus Grundsaz und Ueberzeugung. [4]). In

---

2) Eine solche Polarität war schon im zweiten Jahrhundert sichtbar zwischen den Philosophen Justinus Martyr und Athenagoras einerseits und dem alle Philosophie mit Bewußtsein verschmähenden und verwerfenden Irenäus von Lyon († 202), dem Schüler Polykarp's, andrerseits. Mit den Urtheilen der Ersteren über die heidnische Philosophie (oben §. 12) vgl. das Urtheil des Irenäus (adv. haer. 2, 14, 7): Utrumne hi omnes, qui praedicti sunt, cum quibus eadem dicentes arguimini, cognoverunt veritatem aut non cognoverunt? Et si quidem cognoverunt, superflua est Salvatoris in hunc mundum descensio. Ut quid (ἵνα τί) enim descendebat? Numquid, ut eam, quae cognoscebatur veritas, in agnitionem adduceret his, qui cognoscunt eam, hominibus? In des Irenäus Augen war nicht etwa nur die (von menschlicher Vernunft nimmermehr a priori zu findende) Heilsbotschaft von der Erlösung, sondern alle Wahrheit eine im Christenthum schlechthin unvermittelt als ein Neues in die Welt getretene. Justin suchte und fand Spuren einer Morgendämmerung vor dem Sonnenaufgang.

3) Tertullian war es denn auch, der zuerst die lateinische Sprache zur Kirchensprache bildete.

4) Z. B. De praescr. haer. cp. 7. Quid ergo Athenis et Hierosolymis? quid academiae et ecclesiae? quid haereticis et christianis? . . . . . Viderint, qui stoicum et platonicum et dialecticum christianismum pro-

seiner eignen Theologie blieb er in denjenigen Lehrstücken, welche transscendenter Natur sind und demnach ohne speculative Dialektik nicht wohl begrifflich dargestellt werden können, bei der anthropomorphischen Form in der sie in der heil. Schrift, namentlich im a. Test. auftreten (und auftreten mußten), oder wenigstens bei einer zwar speculativen aber unmittelbaren Intuition [5]) stehen, was ihm den (unbilligen) Vorwurf einer „sinnlichen Auffassung der Dogmen" zugezogen hat.

Die Einsprache eines Tertullian gegen den „dialecticus christianismus" muß aber als völlig berechtigt und als nothwendig erscheinen, sobald man betrachtet, bis zu welchem Extrem die entgegengesezte, die alexandrinische Schule auf der von Athenagoras eingeschlagenen Bahn fortgeschritten ist. Daß in Alexandria, dem Hauptsiz der hellenistischen Bildung und der heidnischen Philosophie, die christliche Theologie den dialektischen Kampf mit der heidnischen und der gnostischen Speculation eingehen mußte, war unerläßlich. Philosophisch gebildete Neubekehrte bedurften eines weitergehenden Unterrichts, als der gewöhnliche Katechumenenunterricht an andern Orten war, die Gemeinde aber bedurfte solcher Lehrer, welche (wie ein Athenagoras) einen derartigen Unterricht zu ertheilen und überhaupt den Kampf mit den Gegnern aufzunehmen im Stande wären. So gründete Pantänus, ein bekehrter Stoiker, um 180 eine förmliche wissenschaftliche Anstalt, Katechetenschule genannt (Eus. 5, 10; 6, 8, u. a. *τὸ τῆς κατηχήσεως διδασκαλεῖον*), aus welcher eine Reihe der bedeutendsten Kirchenväter [6]) hervorgegangen ist. Der Schüler des Pantänus, Clemens Alexandrinus (Vorsteher der Schule 191—202, † 220) war bereits von manchen philosophischen Ideen inficirt, welche, wenn

---

tulerunt! . . . Cum credimus, nihil desideramus ultra, quam credere. — Apolog. cp. 46. Mimice philosophi affectant veritatem, et affectando corrumpunt, ut qui gloriam tractant. Was die heidnischen Philosophen etwa wahres hatten, sollten sie (ibid.) nicht einer Offenbarung des Logos an ihren Geist, sondern einer Lektüre der a. t. Propheten verdanken.

5) Es finden sich bei ihm sehr viele wahrhaft tiefe Gedanken, nur eben in der Form unmittelbarer Intuition. — Im Kampf mit Häretikern läßt er sich sogar auch in dialektische Controversen ein, z. B. adv. Hermogenem. — Wenn er adv. Prax. 7 den Gedanken ausspricht, daß Gotte in der Art ein Körper zukomme, daß auch der Geist selbst ein Körper in seiner Art sei, weil et invisibilia apud deum et suum corpus et suam formam habent, per quae soli deo visibilia sunt, so ist dies ein tiefsinniges Theosophem, aber nimmermehr eine grobsinnliche Vorstellung.

6) Außer Clemens und Origenes noch Dionysius Alex., Heraklas, Pierius und Theognostus

auch nicht widerchristlich doch nach Ursprung und Inhalt außerhalb des Christenthums ihre Stelle hatten [7]); immerhin hielt er fest an dem Grundsaz, daß der Glaube dem Erkennen vorangehe (*πίστις πρόληψις γνώσεως, σύντομος γνῶσις· πιστὴ τοίνυν ἡ γνῶσις, γνωστὴ δὲ ἡ πίστις*). Sein Schüler Origenes aber [8]) entwickelte bereits ein Lehrsystem, in welchem das biblische Evangelium von der Erlösung durch Christum zwar vorkam, aber nicht mehr den Herzpunkt bildete. Sein System war vielmehr getragen von den philosophischen Säzen, daß von der Idee Gottes alles anthropopathische ferngehalten werden müße, und daß jedes persönliche Wesen als ein sittlich freies seinen jedesmaligen Zustand sich durch sein Handeln selbst schaffe. Die Grundzüge des Systems waren folgende: Da Gott nie müßig sein kann, so muß vor der jezigen Welt eine anfanglose Reihe früherer Welten gewesen sein, und auf die jezige eine endlose Reihe künftiger Welten folgen. (Ein Lehrsaz der Stoiker; zu Grunde liegt der von Origenes an andern Punkten seines Systems glücklich überwundene [9]) falsche Begriff von der Ewigkeit als einer unendlichen Zeitlinie.) Alle persönlichen Wesen (Menschen, Engel, Dämonen und — Sterne) sind uranfänglich schon geschaffen (Präexistenz der Menschenseelen) mit feinen Leibern; als ein Theil sündigte, schuf Gott unsre grobmaterielle Welt, und steckte die gefallenen Seelen je nach dem Maaß ihrer Schuld in mehr oder minder grobe Körper. Sie haben aber Freiheit, sich zu höheren Stufen emporzuringen. Die Strafen, auch die Höllenstrafen, sind bloße Besserungsmittel und sind nicht ewig. Alles was Christus, der menschgewordene Logos, auf Erden zur Erlösung vollbracht hat, nimmt Origenes als Wahrheit an; allein es ist klar, daß dies Erlösungswerk bei ihm nach einer zwiefachen Seite hin nur eine sehr relative Bedeutung haben kann, einerseits, weil es nur ein einzelnes Erlösungswerk in einer einzelnen unter vielen Welten ist,

---

7) Namentlich gehört dahin die platonisch-philonische Idee vom *λόγος ἐνδιάθετος* und *προφορικός*, worüber unten Abschn. 4.

8) Sohn des Märtyrers Leonides († 202), wurde er, 18 Jahre alt, Katechet in Alexandria, wo er in buchstäblicher Anwendung von Matth. 19, 12 sich selbst entmannte, um ohne Gefahr übler Nachrede Frauen wie Männern Christum verkündigen zu können (Eus. 6, 8). Als er später (228) zu Cäsarea sich zum Presbyter weihen ließ, so verdroß dies seinen alexandr. Bischof Demetrius; derselbe nahm nun jene (zuvor von ihm hochgepriesene) That der Entmannung zum Vorwand, ihn zu excommuniciren. Die palästinensische Kirche nahm aber darauf keine Rücksicht. Origenes blieb Presbyter in Cäsarea. Er starb 254 in Folge der in der decischen Verfolgung erlittenen Mishandlungen.

9) Vgl. unten §. 25 Anm. 14.

neben welchem andre Erlösungswerke in früheren oder späteren Welten denkbar sind; andrerseits, weil dasselbe im Grunde doch nur ein Mittel war, die Erlösung dieser Welt zu beschleunigen, welche außerdem doch nothwendig irgend einmal hätte stattfinden müßen. — Der außerchristliche oder nebenchristliche Charakter dieser ganzen „γνῶσις" spricht sich denn auch deutlich in dem esoterischen Charakter aus, welchen die alex. Schule ihr vindicirte, indem sie dieselbe als ein Geheimgut der Gebildeten betrachtet und vor dem christlichen „Volke" verborgen wissen wollte.[10])

Eine analoge innere Stellung zur heidnischen Philosophie, wie die Alexandriner, nahm, von ihnen unabhängig, der Rhetor in Sicca, Arnobius, ein, welcher einst ein Feind des Christenthums gewesen, dann sich bekehrte, aber einen Ballast neuplatonischer Ideen mit in's Christenthum hereinschleppte und (303) in seinen „disputationum adversus gentes libri septem" zu Markte brachte.[11])

Der Process des geistigen Kampfes mit dem Heidenthum wurde also, wie es bei der Sündlichkeit und Schwachheit der menschlichen Natur nicht anders zu erwarten stand, nicht rein und makellos geführt. Nachdem die christliche Kirche einmal angefangen hatte, sich nicht mehr bloß abweisend gegen die Lüge des Heidenthums, sondern auch aneignend gegen die creatürlich guten Potenzen, die im Heidenthum noch vorhanden gewesen, zu verhalten, geschah es, daß sie hin und wieder neben dem creatürlich guten auch specifisch heidnisches, schlimmes sich aneignete. Es würde dies in noch weit höherem Grade geschehen und (ähnlich wie in der folgenden Periode) noch weit mehr heidnisches in die Kirche eingedrungen sein, wenn dieselbe nicht zur Zeit noch durch das Feuer der Trübsal und Verfolgung geläutert worden wäre. Diese Verfolgung bewirkte aber, daß verhältnismäßig wenige homines malae voluntatis in die Kirche eintraten; jene alexandrinischen Väter, welche heidnischen Philosophemen Aufnahme verstatten, thaten es arglosen Willens (wie denn manche unter ihnen, z. B. gerade Origenes selbst, in der Verfolgung ihre Treue gegen den Herrn bewährt haben), und so kam es, daß ihre Theoreme zur Zeit wenig wirklichen Schaden anrichteten.

---

10) Clem. strom. I, pag. 324. Orig. c. C. III, pag. 159; VIII pag. 411, wo er insbesondere den Saz von der Nichtewigkeit der Höllenstrafen der Masse zu verbergen räth.

11) Z. B. weil Gott nichts schlimmes schaffen könne, so müsse das Ungezieser in der Welt, muscae, scarabei, curculiones etc. von einem niederen Wesen geschaffen sein. Der Mensch, als unvollkommen, sei auch nicht a rege maximo, sondern bereits ab altero quopiam genitore, gradibus satis plurimis ab Imperatore disjuncto geschaffen.

§. 14.

Die äußere Stellung zum römischen Staat und Volk. Die Verfolgungen.

Die beiden in die apostolische Zeit fallenden Verfolgungen, die locale unter Nero, und die ausgedehntere unter Domitian, hatten ihre unmittelbaren Veranlassungen in Launen der beiden Despoten. Dagegen gingen die Verfolgungen im zweiten Jahrhundert direkt und unmittelbar von dem Pöbel aus, welcher aus den §. 12 genannten Gründen gegen die Christen erbittert war. Zur Zeit Trajans kamen die ersten Ausbrüche der Volkswuth gegen die Christen vor; man schleppte sie vor die Richter und klagte sie der religiones illicitae, der *ἀσέβεια* und anderer Verbrechen an. Da diese Fälle sich mehrten, fragte Plinius, der Statthalter Bithyniens, bei Trajan (98—117) nach Verhaltungsmaßregeln (Plin. lib. X, epist. 97). Er erzählt, daß viele der bei ihm angeklagten auf sein Verlangen den Göttern geopfert und Christo geflucht hätten, quorum nihil cogi posse dicuntur, qui sunt revera christiani; ergo dimittendos putavi. Man sieht, wie der erste sich erhebende Sturm der Verfolgung die Spreu aus der Kirche wegjagte! Die fast verödeten Tempel, schreibt Plinius, füllen sich wieder. Uebrigens brachte er auch aus den Apostaten, und selbst durch die Folter, nichts anderes heraus, als: hanc fuisse summam vel culpae suae vel erroris, quod essent soliti stato die ante lucem convenire, carmenque Christo quasi deo dicere secum invicem, seque sacramento non in scelus aliquod obstringere, sed ne furta, ne latrocinia, ne adulteria committerent, ne fidem fallerent, ne depositum appellati abnegarent; quibus peractis morem sibi discedendi fuisse, rursusque coeundi ad capiendum cibum, promiscuum tamen et innoxium. Trajan verfügte (Plin. 10, 98): Conquirendi non sunt; si deferantur et arguantur, puniendi sunt, ita tamen, ut, qui negaverit se christianum esse, idque re ipsa manifestum fecerit, i. e. supplicando diis nostris, ... veniam impetret. In Folge dieses ersten specifisch gegen die Christen erlassenen Verfolgungsediktes hat der apost. Vater Ignatius v. Antiochia (107) den Zeugentod erlitten. [1])

---

1) Verurtheilt, von wilden Thieren zerrißen zu werden, schrieb er auf der Reise nach Rom seine sieben Briefe, und that den schönen Ausspruch: *σῖτός εἰμι θεοῦ, καὶ δι' ὀδόντων θηρίων ἀλήθομαι, ἵνα καθαρὸς ἄρτος εὑρεθῶ.* Ueber das Jahr seines Todes vgl. Uhlhorn in der Zeitschr. f. hist. Theol. 1851, 2, S. 259 ff.

Unter Hadrian (117—138) fing das Volk an, bei öffentlichen Festen tumultuarisch die Hinrichtung von Christen zur Erhöhung der Lustbarkeit zu fordern. Auf die Vorstellung des kleinas. Proconsuls Serenius Granianus erließ Hadrian das Rescript an Fundanus (den Nachfolger des Serenius): si evidenter provinciales huic petitioni suae adesse valent adversum Christianos, ut pro tribunali eos in aliquo arguant, hoc eis exsequi non prohibeo; precibus autem in hoc solis et acclamationibus uti eis non permitto.[2])

Unter Antoninus Pius (138—161) dauerte dieser Zustand fort; jeder Christ mußte jeden Augenblick gewärtig sein, vor Gericht denuncirt und zu grausamem Tode verurtheilt zu werden. Unter Marcus Aurelius aber (161—180) steigerte sich die Verfolgung. Er selber, ein Stoiker, war die Staatsreligion streng aufrecht zu erhalten gewillt, und das Volk schrieb öffentliche Unglücksfälle dem Zorn der Götter über die Christen zu. Jener hob das den Christen günstige Rescript an Fundanus auf, und erließ, unbekümmert um Justins zweite Apologie, geschärfte Edikte gegen die Christen, ja er scheint Preiße auf ihre Aufsuchung gesezt zu haben. So entbrannte eine wüthende Verfolgung von den Gestaden des Archipelagus bis zu den Ufern des Rhone. In Smyrna wurden (169) ganze Haufen von Christen mit Geißeln bis auf die Eingeweide zerfleischt und dann den wilden Thieren vorgeworfen, unter ihnen der Jüngling Germanicus, den keine Vorstellungen des Proconsuls, der mit seiner Jugend Erbarmen hatte, zur Verleugnung bewogen, und zulezt erlitt der ehrwürdige Polykarpus den Flammentod.[3]) In Rom wurde Justinus (165) von wilden Thieren zerrissen[4]); die schrecklichste Verfolgung aber erlitten die Gemeinden zu Vienne und Lyon mit ihrem neunzigjährigen Stifter Photinus.[5]) Der Jüngling Sanctus wurde, nachdem er unter allen Martern stets nur das eine Wort: christianus sum! gerufen hatte, zulezt mit glühenden Metallplatten am ganzen Körper

2) Rufin. hist. eccl. 4, 9. Just. Mart. apol. I, 69.

3) Vgl. den ausführlichen Bericht der Gemeinde von Smyrna bei Eus. 4, 15. — Aufgefordert, Christum zu schmähen, antwortete der Greis: *ὀγδοήκοντα καὶ ἓξ ἔτη δουλεύω αὐτῷ, καὶ οὐδέν με ἠδίκησε· καὶ πῶς δύναμαι βλασφημῆσαι τὸν βασιλέα μου, τόν σώσαντά με;*

4) Eus. 4, 16.

5) Den Brief (Bericht) der Gemeinden über ihre Leiden bei Eus. 5, 1—2 sollte jeder Theologiestudirende im Urterte lesen; wie denn auch ein jeder sich den Eusebius (Schwegler'sche Ausgabe, Tübingen 1852, Preis 3 fl.) anschaffen sollte.

belegt; sein Körper war Eine große Wunde und stellte keine menschliche Gestalt mehr dar, aber Christus wollte dem Widersacher den Beweis liefern, *ὅτι μηδὲν φοβερὸν, ὅπου πατρὸς ἀγάπη, μηδὲ ἀλγεινὸν, ὅπου Χριστοῦ δόξα.* Eine vom Christenthum abgefallene, Biblias, bekannte, beim Anblick dieser Qualen der ewigen Qual gedenkend, sich plözlich wieder zum Herrn. Auch viele andre, die in der Verfolgung selbst anfangs ihren Glauben verleugnet hatten, kehrten freiwillig zum Bekenntnis zurück und erduldeten den Zeugentod.[6] Die Folge der ganzen Verfolgung war ein großes Wachsthum der Gemeinden.

In die Zeit des Marcus Aurelius fällt die Sage von der legio fulminatrix.[7]

Auf diese lange Trübsalszeit folgten einige Jahrzehente des Aufathmens; denn unter dem elenden Commodus (180 bis 193) hatten die Christen (die Hinrichtung des von seinem Sklaven denuncirten Apollonius in Rom abgerechnet) völlige Ruhe[8]),

---

6) In welcher Gesinnung sie alle die Martern duldeten, siehe bei Eus. 5, 2: *ἐταπείνουν ἑαυτοὺς ὑπὸ τὴν κρατειὰν χεῖρα, ὑφ' ἧς ἱκανῶς νῦν εἰσιν ὑψωμένοι. τότε δὲ πᾶσι μὲν ἀπελογοῦντο, κατηγόρουν δὲ οὐδενὸς, ἔλυον μὲν ἅπαντας, ἐδέσμευον δὲ οὐδένα, καὶ ὑπὲρ τῶν τὰ δεινὰ διατιθέντων ηὔχοντο, καθάπερ Στέφανος ὁ τέλειος μάρτυς· κύριε, μὴ στήσῃς αὐτοῖς τὴν ἁμαρτίαν ταύτην. εἰ δ' ὑπὲρ τῶν λιθαζόντων ἐδέετο, πόσῳ μᾶλλον ὑπὲρ τῶν ἀδελφῶν.*

7) Faktum ist, daß (174) der Kaiser mit seinem Heer im Krieg gegen die Markomannen eingeschlossen und vom Wasser abgeschnitten war, und daß ein plözlicher Gewitterregen die Dürstenden rettete. Einer christlichen Sage nach soll das Gebet einer aus lauter Christen bestehenden Legion den Regen herbeigerufen, und diese Legion zum Danke den Namen legio fulminatrix erhalten haben. Allein erstlich war im zweiten Jahrhundert die Abneigung der Christen gegen den Kriegsdienst viel zu entschieden und allgemein, als daß eine ganze Legion im Heere vorausgesezt werden dürfte. (Vergl. §. 12 Anm. 1.) Und zweitens hatte diese legio den Beinamen fulminatrix schon von Augustus — natürlich aus ganz andern Gründen — erhalten. Die Entstehung der Sage erklärt sich leicht. Die Heiden leiteten die Errettung von ihren Gebeten an ihre Götter ab; dem entgegen behauptet nun schon Tertullian (apolog. 5), daß vielmehr das Gebet der bei dem Heer befindlichen Christen (deren es ja wohl immerhin mehrere beim Heere gegeben haben kann) von Gott erhört worden sei. Spätere combinirten damit den misverstandenen Namen der leg. fulm. und redeten darum von einer ganzen christl. Legion.

8) Nach Dio. Cass. 72, 4 war Marcia den Christen günstig. — Nach Eus. 5, 21 soll der Sklave des Apollonius nachher von Perennius auf Grund des Gesezes gegen denuncirende Sklaven zum Tod verurtheilt worden sein — eine Rechtsinconsequenz, die in den Zeiten des Commodus gar nicht so undenkbar ist.

und unter Septimius Severus (193—211) wurden sie wenigstens nur in den Provinzen durch Ausbrüche des Volkshasses geschädigt; seitdem aber Septimius (203) den Uebertritt zum Christenthum verboten hatte, nahm die Verfolgung allenthalben wieder zu.[9]) Doch abermals folgten ein paar Jahrzehnte der Ruhe. Denn Caracalla (211—217), dessen Amme eine Christin gewesen[10]), machte der Verfolgung ein Ende; sein berüchtigter Nachfolger Heliogabalus (218—222) dachte in seiner verrückten Liebhaberei für Verschmelzung aller Culte auch das Christenthum mit seinem projektirten Universalcultus[11]) zu verschmelzen, und that deshalb den Christen kein Leid. Auch sein besserer Nachfolger Alexander Severus (222—235) mit seiner Mutter Mammäa, welche, wißbegierig, den Origenes zu einer Unterredung über das Christenthum zu sich nach Antiochia hatte kommen lassen, und einen günstigen Eindruck mitgenommen hatte (Eus. 6, 21), huldigte der Toleranz; in seinem Lararium hatte er unter den Bildern vieler edler hervorragender Männer auch die des Abraham, Orpheus und Christus, und von dem Plan, Christo einen Tempel zu bauen, hielt ihn nur die Vorstellung seiner Priester ab, omnes christianos futuros, si id optato evenisset, et templa reliqua deserenda.[12])

Diese Zeiten der äußeren Ruhe waren es, in welchen die alexandrinische Schule in so bedenklicher Weise heidnische Philosopheme sich anzueignen begann. Als eine Warnung kam die Verfolgung unter Maximinus Thrax (235—238), welcher seinen Haß gegen den ermordeten Alexander Sev. auch auf die von diesem begünstigten Christen übertrug, namentlich die Geistlichen[13]) verfolgte, und die Excesse des durch ein großes Erdbeben gegen die Christen gereizten Volkes duldete — bis dann nach den ruhigen Zeiten des Gordianus (238—244) und Philippus Arabs (244—249)[14]) die Tenne des Herrn durch die fürchterliche Verfolgung des

---

9) Märtyrer: Leonides (s. vorigen §.) Potamiaina, Perpetua, Felicitas.

10) Tertull. ad Scapul. 4.

11) Er selber sollte als höchster Gott, die Götter aller seiner Unterthanen auch der der Christen, Juden und Samaritaner, als Untergötter verehrt werden. Wäre es zur Ausführung gekommen, so hätte es nothwendig zu einer neuen Christenverfolgung führen müßen.

12) Lampridius in Alex. Sev. cp. 29 und cp. 43.

13) Origenes selbst mußte fliehen; seine Freunde Ambrosius und Protoktetus wurden nach Deutschland exilirt.

14) Nach einer schon zu des Eusebius Zeit (Eus. 6, 34) vorhandenen Sage soll Philippus Arabs selbst Christ gewesen und sogar als Kaiser das Osterfest heimlich mit der Gemeinde gefeiert haben.

Decius (249—251) und seiner Nachfolger wieder gefegt und gereinigt ward. Es war diese Zeit, in welcher das Heidenthum sich zu jenem lezten Kampf auf Tod und Leben aufraffte, die gleiche Zeit, wo der Neuplatonismus auftrat, so daß die christliche Kirche sich nun plözlich mit doppelter Waffe, der geistigen und der der brutalen Gewalt, angegriffen sah.

Decius gab sofort nach seiner Thronbesteigung — vielleicht aus Furcht, die Christen möchten des Philippus Tod rächen, gewiß aber auch aus Fanatismus für die Staatsreligion — ein scharfes Verfolgungsedikt. Vor allem sollten die Gemeinden ihrer Hirten beraubt werden; auf diese wurde zuerst gefahndet, und viele Bischöffe (z. B. Fabian von Rom, Babylas von Antiochia, Alexander von Jerusalem) starben den Zeugentod. Origenes wurde mit allerlei Martern so mishandelt, daß er an den Folgen (254) starb. Die Obrigkeiten, welche nicht eifrig in der Verfolgung wären, wurden mit den härtesten Strafen bedroht. Auf eine Vernichtung der christlichen Kirche war es abgesehen.[15]) Kein Alter und Geschlecht wurde geschont; die Langsamkeit der ausgesuchten Martern sollte schrecken und zur Verleugnung bewegen. Die Güter der Getödteten wurden confiscirt. — Verhältnismäßig noch weit größer als zu Marc Aurels Zeit war diesmal, nach so langer erschlaffender Ruhe, die Zahl der faulen Christen, welche ihren Glauben verleugneten, entweder den Göttern opfernd (sacrificati) oder wenigstens Weihrauch streuend (thurificati) oder wenigstens Zeugnisse (libellos), als ob sie dies gethan hätten, von den Behörden sich um Geld erkaufend (libellatici). — Nach einem halben Jahre ließ die äußerste Schärfe der Verfolgung zwar etwas nach, doch blieben die Edikte auch unter Gallus (251—253) in Kraft, und wurden fort und fort angewendet. Valerianus (253—260) stellte bei seinem Regierungsantritt die Verfolgung ein, nach vier Jahren aber erließ er, von seinem eifrig heidnischen Freund Macrianus gestachelt, ein Edikt, welches die christlichen Gottesdienste zu schließen und die Hirten zu exiliren befahl; und da dies nichts fruchtete, im Jahre 258 ein schärferes, wonach die Hirten ohne weiteres hingerichtet, christliche Senatoren und Ritter degradirt und wenn sie nicht verleugneten ebenfalls am Leben gestraft, (unter ihnen Cyprian † 258, Laurentius und Sixtus in Rom) die Frauen exilirt, christliche Hofbeamte als Sklaven verkauft werden sollten. Aber auch dieser etwas sanftere Zwang vermochte das Wachsthum des seit der

15) Legende von den sieben Schläfern bei Ephesus, die in der Drangsalzeit 349 einschliefen, und nach einem Jahrhundert erwachend das Christenthum als herrschende Religion fanden. (Zuerst bei Greg. Turon.)

decischen Verfolgung wieder innerlich erstarkten Christenthums nicht aufzuhalten. Gallienus (260–268) erließ die ersten Toleranzedikte. Da inzwischen die früheren Edikte nicht förmlich außer Kraft gesezt waren, so hatten christenfeindliche Statthalter immer noch eine Handhabe, die Christen zu beunruhigen. In den politisch stürmischen Zeiten unter Claudius (268–270) und Aurelian (270–275) hatte man keine Zeit zur Verfolgung, und der Ausführung des Ediktes, das der leztere 275 gegen die Christen erließ, kam sein Tod zuvor. Auch unter Claudius Tacitus (275–276) wie unter Probus (276–282) und Carus (282–283) hatten die Christen Ruhe. Da nahte die Zeit des lezten Kampfes, der mit dem Siege des Christenthums endigte.

Diocletian (284–305) nahm (285) den christenfeindlichen Maximianus Herculius zum Mitimperator für das Abendland an, den Maximianus Galerius aber ernannte er, und den Constantius Chlorus sein Mit-Augustus zu ihren (Unter-) „Cäsaren". Maximian soll im jezigen Canton Wallis eine ganze christliche Legion, weil sie nicht opfern wollte, haben niederhauen lassen.[16]) Sicher ist, daß er und Galerius gegen die Christen im Heere mit Härte verfuhr, während dagegen im Staate Christen zu hohen Aemtern gelangten und die Kirche blühte. Aber 303 ließ sich Diocletian[17]) durch Galerius und durch heidnischen Priesterbetrug zu vier Verfolgungsedikten und zur Zerstörung des in Nicomedien erbauten christlichen Gotteshauses bewegen. Alle Christen ohne Ausnahme sollten zum heidn. Opfer gezwungen werden. So wüthete im ganzen Reiche — Gallien ausgenommen, wo Constantius Chlorus, dessen Weib Helena Christin war, herrschte — wieder eine furchtbare Verfolgung. Vor allem sollte die Bibel ausgerottet werden; die Christen sollten bei Todesstrafe „ihre heiligen Bücher ausliefern" (die dies thaten, wurden traditores genannt), ferner ihrer bürgerl. Rechte beraubt werden. Feuersbrünste im kaiserl. Palast und locale Empörungen wurden den Christen in die Schuhe geschoben; die Diener der Kirche wurden eingekerkert, sie und wer sonst nicht opfern wollte, getödtet (Pamphilus in Cäsarea, Petrus in Alexandria, Lucianus in Antiochia u. a.), das vierte Edikt (304) ordnete auch wieder grausame Martern an. Die Verfolgung dauerte nach der Abdankung der beiden Kaiser (305) im Orient unter dem nunmehrigen „Augustus" Galerius (305

---

16) Diese Sage tritt übrigens erst 520 auf; die älteren Kirchenväter wissen nichts davon. Irgend ein wahrer Kern mag ihr zu Grunde liegen.

17) Seine Gemahlin Prisca war eine heimliche Christin.

bis 311) und seinem „Cäsar" Maximinus fort, während im Abendlande unter dem dortigen „Augustus": Constantius Chlorus und dessen „Cäsar" Flavius Severus († 307) Ruhe eintrat. Und als Constantius Chlorus 306 starb, so gab sein Sohn Constantinus in Gallien und Spanien den Christen volle Freiheit des Gottesdienstes, und auch die in Italien und Afrika auftretenden neuen „Augusti": Maxentius und Maximian († 309) ließen die Verfolgung aufhören. Im Orient dauerte dieselbe unter dem Cäsar Maximinus noch nach dem Tode des Galerius fort; nachdem aber Constantinus (312) den Maxentius geschlagen hatte[18]) und nun Alleinherrscher des Abendlandes war, gab er mit Licinius (dem Mitcäsar des Maximinus) im Verein ein allgemeines Toleranzedikt für alle Culte, und 313 von Mailand aus ein besondres Edikt zu Gunsten der Christen, und als endlich auch Maximinus geschlagen war[19]), erhielt dies Edikt im ganzen Reiche Geltung. Ein lezter Versuch des Licinius (323) die Heiden durch Verfolgung des Christenthums auf seine Seite zu ziehen, und mit ihrer Hülfe Constantin seinen Theil der Herrschaft zu entreißen, führte zu einem Kriege, der mit der Niederlage des Licinius und mit dem vollen Siege des Christenthums, zu welchem (seit 323) der Kaiser Constantinus sich bekannte, endigten.

---

18) Auf diesem Feldzuge erschien dem Constantin (ob im Traum?) ein Kreuz mit der Umschrift *τούτῳ νίκα*. So hat er selbst als Greis dem Eusebius erzählt. (Euseb. vit. Const. 1, 28 ff.) — Auf die Hauptfahne des Reiches ließ er das Monogramm des Namens Christi sezen. Die Fahne hieß Labarum (vom keltischen *labar* „das Wort", nicht vom griechischen *λάφυρον* „Beute", wie Niedner will.)

19) Die verwickelte Reihenfolge dieser Herrscher werde durch folgende Tabelle veranschaulicht, wo die Augusti durch lateinische, die Cäsaren durch deutsche Schrift, die Verfolger durch Sternchen gekennzeichnet sind.

	Abendland		Morgenland
285—305	Maximian * Constantius Chlorus		Diocletian * Galerius *
305—306	Constantius Chlorus † 306 Flavius Severus † 307		Galerius † 311. * Maximinus † 313 *
306—312	Constantin. in Gallien	Maximian u. Maxentius † 309 in Italien u. Afr. (Maxentius geschlagen u. todt 312)	Licinius 307—323 (Maximin geschl u. † 313)
312—323	Constantinus		Licinius † 323. *
323—337	Constantinus.		

§. 15.

Die äußere und innere Stellung der christlichen Kirche zum Judenthum.

Nachdem durch die Zerstörung Jerusalems (70) dem jüdischen Staat ein Ende gemacht, und der lezte krampfhafte Versuch seiner Wiederherstellung gescheitert war [1]), so hatten die Christen gleichwohl noch durch die allenthalben verbreitete jüdische Diaspora viel zu leiden, insofern die Juden bei ihrem Christenhaß häufig in den Christenverfolgungen die Rolle der Denuncianten und Ankläger spielten, und nicht selten die heidnischen Bevölkerungen zu Tumulten gegen die Christen aufhezten. [2]) Aber auch auf geistigem Gebiete suchten die Juden dem Christenthum Abbruch zu thun, indem sie dasselbe als eine *αἵρεσις ἄθεος* bekämpften. [3]) Daher richtete sich denn auch die apologetische Thätigkeit der Christen ebensosehr gegen die Juden, wie gegen die Heiden. Justins *πρὸς Τρυφῶνα Ἰουδαῖον διάλογος* und Tertullians Schrift adversus Judaeos sind noch als Denkmale dieser Seite der apologetischen Thätigkeit vorhanden. [4])

Aber noch in anderer Weise übte das Judenthum eine Gegenwirkung gegen die christliche Kirche, sofern es nämlich in seinen verderbteren Gestaltungen eine Brücke ward für die orientalisch-

---

1) Aufruhr der Juden in Cyrenaica, Aegypten und Cypern (115) gegen die Römer. Auch in Mesopotamien. Hadrians Versuch, das Judenthum durch ein Verbot der Beschneidung ganz zu vernichten. Wieder aufgehoben von Antoninus Pius. — Wie Hadrian auf den Trümmern Jerusalems eine römische Colonie zu gründen unternahm, stiftete (132) ein Pseudomessias, Bar Cochba (vgl. 4 Mos 24, 17) ein Reich, und suchte von der syrischen Festung Bitther aus die Römer aus Palästina zu vertreiben. Julius Severus zerstörte (135) nach blutigem Kriege dies Reich, und machte Palästina zur völligen Wüstenei. Auf Jerusalems Trümmern wurde die röm. Stadt Aelia Capitolina gebaut, zu welcher der Zutritt den Juden bei Todesstrafe verboten war.

2) Vgl. z. B. den Bericht der Gemeinde von Smyrna über den Zeugentod des Polykarp bei Eus. 4, 15: *μάλιστα Ἰουδαίων προθύμως, ὡς ἔθος αὐτῶν, εἰς ταυτα ὑπουργούντων.*

3) Vgl. Just. M. dial. c. Tryph. cp. 17, pag. 234 ed. Colon. auch bei Eus. 4, 18.

4) Mag uns auch in der Behandlung des a. Test. bei Justin manches wunderlich vorkommen: die jüdische (rabbinische) Art der Argumentation hat er gründlich gekannt, und für rabbinisch gebildete Juden hatte seine Gegenargumentation überzeugende Kraft. Ist doch noch in unsrer Zeit Dr. Cappadose im Haag, ein geborener Jude, durch das Lesen von Justins Dialog mit Tryphon zum Christenthum bekehrt worden.

heidnischen Ideen, welche als dualistischer Gnosticismus zuerst bei den Juden Eingang fanden, um von da aus als Verführungsmächte die Christengemeinden zu bedrohen, (während dagegen die doketischen Formen des Gnosticismus direkt vom Heidenthum aus das Christenthum befehdet haben). Dies führt uns aber auf den Kampf, den die Kirche mit dem Pseudochristenthum — der Häresie — zu bestehen hatte.

Dritter Abschnitt.

Der Kampf mit den heidnisch- und jüdisch-christlichen Mischformen oder mit der Häresie.

Quellen:

Die in den folgenden Paragraphen an den betreffenden Orten angeführten Kirchenväter, insbesondere Irenäus (Oktavausgabe von Stieren, Leipz. 1853), Tertullian, Clem. v. Alexandria, Origenes, Epiphanius u. a. sowie die ebenfalls am betr. Ort angeführten Monographieen.

§. 16.

Ebionisirende Richtungen.

Die ebionitische Sekte als solche, d. h. der zur häretischen Sekte gewordene Theil der Nazaräergemeinde, existirte mit seiner aramäischen Kirchensprache als ein abgetrenntes und abgeschloßenes Glied fort, ohne auf die (griechisch=lateinische) Kirche einen besonderen Einfluß zu üben. Nun kommen aber in der nachapostolischen Zeit hin und wieder innerhalb der griechischen Gemeinden (namentlich Kleinasiens) Richtungen und Parteien vor, welche, wenn auch dem Ebionitismus nicht angehörig, doch ihm analog sind, insofern sie das Ceremonialgesez Mosis noch für ganz oder theilweise verbindlich erklären, oder mindestens dem a. Test. ein höheres Ansehen beilegen, als dem neuen, und um Mosis willen an Christum glauben. Solche Richtungen bekämpft z. B. Ignatius in Magnesia und Philadelphia. [1]) Ebendahin gehören jene Laodice=

1) Ign. ad Magn. 8—11, ad Philad. 8—9. Vgl. insbesondere an der lezten Stelle die Worte: ἐπεὶ ἤκουσά τινων λεγόντων, ὅτι, ἐὰν μὴ ἐν τοῖς ἀρχαίοις εὕρω, ἐν τῷ εὐαγγελίῳ οὐ πιστεύω· καὶ λέγοντός μου αὐτοῖς, ὅτι γέγραπται (daß es ja in der That schon in den Propheten geschrieben stehe), ἀπεκρίθησάν μοι· ὅτι πρόκειται (daß das eben noch streitig sei, ob es darin geschrieben stehe). Ἐμοὶ δὲ ἀρχαῖά ἐστιν Ἰησοῦς Χριστὸς, τὰ

nischen Christen, welche (168) von Hippolyt bekämpft wurden, weil sie das christliche Osterfest durch das Essen eines Passahlammes in jüdischer Weise feierten.[2]) — In der That war es ja auch sehr erklärlich, daß solche Richtungen, wie sie zu des Ap. Paulus Zeit

---

ἄθικτα ἀρχαῖα ὁ σταυρὸς αὐτοῦ καὶ ὁ θάνατος καὶ ἡ ἀνάστασις αὐτοῦ καὶ ἡ πίστις ἡ δι' αὐτοῦ· ἐν οἷς θέλω ἐν τῇ προσευχῇ ὑμῶν δικαιωθῆναι. Aus den lezten Worten sieht man, was es gewesen, das jene Judaisten nicht glauben wollten, weil sie es im a. T. ihrer Meinung nach nicht geschrieben fanden; offenbar nichts andres als die Abrogation des Gesezes und die Rechtfertigung allein aus dem Glauben. So ruft er auch den magnetischen Irrlehrern zu: *θέλω προφυλάσσεσθαι ὑμᾶς, μὴ ἐμπεσεῖν εἰς τὰ ἄγκιστρα τῆς κενοδοξίας, ἀλλὰ πεπληροφορῆσθαι ἐν τῇ γεννήσει καὶ τῷ πάθει καὶ τῇ ἀναστάσει τῇ γενομένῃ ἐν καιρῷ τῆς ἡγεμονίας Ποντίου Πιλάτου, πραχθέντα ἀληθῶς καὶ βεβαίως ὑπὸ Ἰησοῦ Χριστοῦ, τῆς ἐλπίδος ἡμῶν ἧς ἐκτραπῆναι μηδενὶ ὑμῶν γένοιτο.* Aus dem Gegensaz zwischen dem, was zur Zeit des Pontius Pilatus, und dem, was früher (zur Zeit Mosis) geschah, sowie aus der Betonung der vollen Zuversicht (*πληροφορία*) und der Hoffnung, die man auf Christi Tod und Auferstehung als auf die wahrhaftige und sichere Heilsthat gründen soll, geht deutlich hervor, daß diese Judaisten ihr wahres Heil in Moses fanden. — Das erkennt auch Uhlhorn (Zeitschr. f. hist. Theol. 1851, 2, S. 3361) an: „In diesem Beiden, Sterben und Auferstehen des Herrn sieht Ignatius das „Fundament des Heils . . . . dies starke Hervorheben des heilbringenden Leidens und Sterbens Christi ist einer Vermittlung irgend welcher Art mit judenchristlicher Werkgerechtigkeit schnurstracks zuwider." Um so seltsamer ist, daß er (S. 283 ff.) in jenen Stellen Magn. 11 und Philad 8—9 doch zugleich eine Polemik gegen doketische Gnosis finden will, als habe Ign. nicht von der rechtfertigenden Kraft (*δικαιωθῆναι, ἐλπίς, πληροφορεῖσθαι*) sondern von der Wirklichkeit des Todes Christi geredet. So macht Uhlhorn die Hypothese von einer judaistisch-doketischen Sekte, und behauptet, „die fremdartigsten „Elemente hätten in ihr noch friedlich nebeneinandergelegen, vor allem Doketismus und Judaismus, welche consequent durchgebildet einander abstoßen mußten." Wenn aber diese beiden Elemente damals „noch" beisammengelegen haben sollen, so müßte doch erst gezeigt sein, wann und wie sie jemals hatten zusammenkommen können. Der Doketismus, welcher in Jesu nur göttliche Natur sieht und seine Menschheit für bloßen Schein hält, ist ja von Haus aus das Gegentheil des Ebionitismus, der Jesum für einen bloßen aber leibhaftigen Menschen hält. Vgl. §. 17. — In der ganzen Polemik des Ign. gegen jene *ἰουδαΐζοντες* ist auch nicht eine Spur, die darauf führte, daß dies *ἰουδαΐζειν* seinen Grund in gnostischen Verirrungen gehabt hätte. Wahrlich, in lezterem Falle würde Ign. ganz anders geredet haben! (vgl z. B. Trall. 6).

2) Eus. 4, 26. Siehe darüber unten §. 27. Auch in Philadelphia scheint Ignat. ad Philad. 4 auf einen analogen schismatischen Zustand einer getrennten Abendmahlsfeier hinzuweisen, wenn er schreibt: *σπουδάζετε οὖν μιᾷ εὐχαριστίᾳ χρῆσθαι.*

in Antiochia, Galatien und Corinth aufgetreten waren, sich hier und da forterhielten und aus späterhin bekehrten Juden neu recrutirten. Man denke nur, wie krampfhaft das rabbinische Judenthum sich gerade nach der Zerstörung Jerusalems an sein Gesez klammerte. Man braucht also nicht erst einen judaistischen Gnosticismus zu Hülfe zu nehmen, um diese Erscheinungen (welche übrigens nur sehr sporadisch und einflußlos in der christl. Kirche auftraten) begreiflich zu finden.

§. 17.

Die Entwicklung des Gnosticismus.

Die Gnostiker der apostolischen Zeit, Cerinth an der Spize, waren schon zu des Johannes Zeit aus der christlichen Kirche ausgeschieden (1 Joh. 2, 19), und standen derselben als Sekten gegenüber. (Vgl. oben §. 7.) Gleichwohl wurde die Kirche noch fort und fort von ihnen beunruhigt; die Form, in welcher der Gnosticismus der Kirche Abbruch that, hat man sich so zu denken, daß die außerhalb der Kirche stehenden Sekten durch Emissäre sich, anfangs in verstohlener Weise, an Glieder der christlichen Gemeinden wandten, dieselben bearbeiteten, in schlauer Weise nach und nach mit dem Gift ihrer Irrlehre inficirten (daher das Verbot alles und jedes conventionellen Umgangs mit solchen Häretikern 2 Joh. 10 f., und Ign. ad Smyrn. 4), sie dabei gegen die Hirten der Gemeinde einnahmen, und zu hochmüthiger Selbständigkeit ihnen gegenüber verleiteten [1]), bis daß die so gewonnenen Proselyten geradezu von der Abendmahlsgemeinschaft mit der Gemeinde sich lossagten, und am Ende völlig abfielen und zu der betreffenden gnostischen Sekte übertraten. [2]) Also durch Abspenstigmachen nicht fest im

1) Daher die Mahnungen des Ign. v. Ant. z. B. ad Smyrn. 7: *Μηδεὶς χωρὶς τοῦ ἐπισκόπου τι πρασσέτω τῶν ἀνηκόντων εἰς τὴν ἐκκλησίαν.* ad Magn. 4: *Πρέπον οὖν ἐστιν, μὴ μόνον καλεῖσθαι Χριστιανοὺς, ἀλλὰ καὶ εἶναι· ὥσπερ καί τινες ἐπίσκοπον μὲν καλοῦσι, χωρίς δὲ αὐτοῦ πάντα πράσσουσι.* Nach Ign. ad Polyc. 5 scheinen die Verführer auch hin und wieder damit angefangen zu haben, Gemeindeglieder zu hochmüthiger Askese (Ehelosigkeit) anzuleiten.

2) Ign. ad. Smyrn. 2, die Irrlehrer sagten: *τὸ δοκεῖν αὐτὸν πεπονθέναι,* und cp. 7. *Εὐχαριστίας καὶ προσευχῆς ἀπέχονται, διὰ τὸ μὴ ὁμολογεῖν, τὴν εὐχαριστίαν σάρκα εἶναι τοῦ σωτῆρος ἡμῶν I. Χριστοῦ.* (Eine Leugnung des Fleisches Christi in doketischem Sinn; Jesu *σάρξ* sei überhaupt nur Schein gewesen.) Trall. 9; sie leugneten, daß Christus *ἀληθῶς ἐγεννήθη, ἔφαγέν τε καὶ ἔπιεν, ἀληθῶς ἐδιώχθη ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου,*

Glauben gegründeter Glieder that der Gnosticismus der christl. Kirche Abbruch. Dieser Process hatte schon zu des Apostels Johannes Zeit begonnen; in Pergamus (Offenb. 2, 14—15) gab es damals schon Gemeindeglieder, die es unter der Hand mit den außen stehenden gnostischen Irrlehrern hielten, und in Thyatira (V. 20) wagten es sogar innerhalb der Gemeinde falsche Lehrer, mit gnostischer Irrlehre aufzutreten. Doch waren dies erst vereinzelte Versuche, welche durch des Johannes Energie unterdrückt wurden. Als aber dieser lezte der Apostel im Frieden entschlafen war, da fingen, wie Hegesipp erzählt, die Emissäre der gnostischen Sekten „unverhüllten Hauptes" ihr proselytenmacherisches Gewerbe zu treiben an [3]); es begann jener Zustand, wie er in den ignatianischen Briefen (siehe oben Anm. 1—2) uns entgegentritt, und so sieht man zugleich schon hieraus, daß es nicht hierarchische Tendenz, sondern naturgemäße Pastoralweisheit war, wenn Ignatius die sämmtlichen Glieder jeder Gemeinde so angelegentlich ermahnt, treu an ihren Hirten, den Gemeinde-*ἐπίσκοπος*, sich zu halten, und vor einer gefährlichen Selbständigkeit und Emancipation sich zu hüten.[4]) Fort und fort sind einzelne Glieder der Christengemeinden in größerer oder geringerer Zahl von den Verführern zum Abfall gebracht worden, und es scheinen sich die gnostischen Sekten im allgemeinen mehr aus verführten Christen, als aus Juden und Heiden recrutirt zu haben. Daher denn auch die christliche Kirche neben der gegen Heidenthum und Judenthum gerichteten apologetischen Thätigkeit einen zweiten geistigen Kampf, den der Häresimachie, zu kämpfen hatte, und mit höchster Energie und mit dem Erfolge gekämpft hat, daß der Abfall wenigstens auf das kleinstmögliche Minimum beschränkt blieb. Wer die Wahrheit lieb hatte, dem wenigstens wurden die Augen aufgethan.

In der Reihe dieser Bekämpfer der Häresie stehen Irenäus,

ἀληθῶς ἐσταυρώθη καὶ ἀπέθανεν . . . . ἀληθῶς ἠγέρθη ἀπὸ νεκρῶν. Vgl. Ephes. 18.

3) Bei Eus. 3, 32. *Οἳ καὶ ἅτε μηδενὸς ἔτι τῶν ἀποστόλων λειπομένου, γυμνῇ λοιπὸν ἤδη τῇ κεφαλῇ, τῷ τῆς ἀληθείας κηρύγματι τὴν ψευδώνυμον γνῶσιν ἀντικηρύττειν ἐπεχείρουν.*

4) Diese bei Ign. so oft wiederkehrenden Mahnungen (z. B. ad Philad. 3: *ὅσοι γὰρ θεοῦ εἰσι καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ, οὗτοι μετὰ τοῦ ἐπισκόπου εἰσίν*) haben in der That keinen andern Sinn, als wenn heutigestages die Gemeindeglieder lichtfreundlichen und freigemeindlichen Proselytenmachern gegenüber ermahnt würden, sich treu an ihren Pfarrer zu halten. Daß der *ἐπίσκοπος* zu des Ignatius Zeit in der That nichts andres war, als was jezt der Pastor (praeses presbyterii) ist, siehe unten §. 28.

Schüler des Polykarp, aus Kleinasien, geb. um 120, Bischof in Lyon († 202) mit seinen fünf Büchern contra haereses[5]); Hippolyt, Presb. zu Rom und Bischof in der röm. Hafenstadt Portus († 250) mit seiner Schrift κατὰ πασῶν αἱρέσεων[6]); Origenes (s. oben §. 13) mit seiner Schrift κατὰ πασῶν αἱρέσεων; Tertullian (s. ebendaselbst) mit seinen libris adversus Marcionem, seinem liber adv. Valentinianum und andern dgl. Schriften. Aus diesen Gegenschriften lernen wir die gnostischen Systeme selbst näher kennen.

Was nun den Inhalt dieser Systeme im allgemeinen betrifft, so ist schon oben §. 7 Anm. 10 darauf hingewiesen worden, wie, wenn nicht schon zu des Johannes Zeit, doch bald nachher, zwei verschiedene Grundformen des Gnosticismus aufgetreten sind. Cerinth, der älteste Gnostiker, erklärte Jesum für einen bloßen Menschen, mit welchem der Aeon Christus eine Zeitlang eine Verbindung eingegangen habe. Läßt es sich auch nicht erweisen, daß Cerinth (etwa analog wie Simon Magus Apsche 8, 9) ein judaistischer Gnostiker gewesen, d. h. von einer Vermischung jüdischer und heidnischer Elemente ausgegangen sei (vgl. §. 7 Anm. 8), so ist doch soviel richtig, daß die Lehre des Cerinth von dem bloßen Menschen Jesus an sich fähig war, mit ebionisirenden Richtungen einen Bund einzugehen, sofern auch die lezteren in Jesu einen bloßen Menschen sahen. Indessen ist uns von einem solchen Bunde historisch nichts bekannt. Die Lehre des Cerinth mußte vielmehr vor dem gewaltigen Zeugnis des Johannes zunächst ganz verstummen; und in der That trat in der unmittelbar folgenden Zeit der Gnosticismus bei den „Naassenern, Peratikern und Sethianern" (Hippol. Buch 5) in einer gänzlich verschiedenen, zweiten Grundform, der doketischen, auf, welche einen rein heidnischen

5) Ἐλέγχου καὶ ἀνατροπῆς τῆς ψευδωνύμου γνώσεως βίβλια πέντε.— (Scti Irenaei quae supersunt omnia ed. Adolphus Stieren, Leipz. 1853.) Jene Schrift gegen die Häretiker ist nur theilweise noch im griech. Urtext (wie Fragmente desselben sich in Citaten bei andern Autoren erhalten haben) vorhanden. Wo der griech. Urtext fehlt, tritt eine (in mehreren mscr. vorhandne) alte latein. Uebersetzung ein.

6) Diese verloren geglaubte Schrift wurde 1842 in einem (aus dem 14. Jahrh. stammenden) Manuscript, das nur die Aufschrift κατὰ πασῶν αἱρέσεων ohne Angabe des Autors enthielt, auf dem Berge Athos von einem Griechen entdeckt, von Emman. Miller in England für eine Schrift des Origenes gehalten und 1851 edirt, und von Bunsen („Hippolytus und seine Zeit" Leipz. 1852) als das verlorene Werk des Hippolytus erkannt und mit siegreicher wissenschaftlicher Kritik dem wahren Verfasser vindicirt.

Charakter und nicht einmal einen Schein von Verwandtschaft mit dem Judaismus an sich trägt, vielmehr der judaistischen Grundanschauung geradezu entgegengesezt ist. Nachdem nämlich die Gottheit Jesu Christi den joh. Schriften gegenüber sich schlechterdings nicht leugnen ließ, trennten sie nicht mehr den Menschen Jesus von dem Aeon Christus, sondern lehrten (in scheinbarer Anschmiegung an Johannes und, wie Hippolyt ausdrücklich sagt, mit Berufung auf Schriftstellen, die sie jedoch verdrehten) eine Menschwerdung des „Aeon Logos" in Jesu Christo[7]), und langten schon zur Zeit des Ignatius bei dem reinen Doketismus an, welchem die Menschheit Jesu als bloße Scheingestalt gilt[8]). Indem sie mittelst dieser Systeme den tieferen geheimen Sinn des Christenthums ergründet zu haben vorgaben, hatten sie in der That nur den heiligen Namen Jesu in scheuslicher Entweihung ihren widerchristlich-heidnischen Systemen aufgepfropft. Ihr Cultus bestand theilweise (wie bei den Naassenern) in wilden Orgien, mit Phallusdienst verbunden; die Ehe verboten sie; dafür fröhnten sie unnatürlichen Lüsten.

In den späteren gnostischen Systemen, welche wir genauer kennen, kehrt nun, was die Lehre über die Person Jesu betrifft, bald der doketische Lehrtropus (nur in consequenterer Ausbildung) wieder, bald taucht der alte cerinthische Lehrtropus wieder auf. Doch ist dies begreiflicherweise ein für diese Systeme selbst sehr äußerlicher Unterschied, nach welchem sie selber nicht charakterisirt werden können. Denn ihr Wesen und ihren Kern haben sie ja eben nicht in

---

7) Die Naassener (נחש) oder Ophiten gingen von rein heidnischen Ideen aus. Oberstes Prinzip alles Seins und Werdens ist ihnen die Schlange, die Repräsentantin des Wassers (vgl. Thales). Hieraus geht der „obere Adam" oder „Logos" hervor, der aus dem pneumatischen, psychischen und hylischen Prinzip besteht. Die Vereinigung dieser drei Prinzipien wird vollkommen verwirklicht in Jesu. Ihre Gebräuche waren die des phrygischen mantischen Heidenthums. — Mit dem philonisch-platonischen Logos hat der „obere Adam" oder „Logos" der Naassener offenbar nur eine sehr äußerliche Aehnlichkeit. — Aehnlich verflechten die Peratiker Jesum in ihre rein heidnische astrologische Naturspeculation, erklären aber den „Demiurgen," den Urheber der materiellen Welt bereits für das böse Princip, und stellen sich somit schon ganz auf doketischen Boden. — Die Sethianer stellten sich auf den Boden der eleusinischen Mysterien, und verehrten, wie die Naassener, die Schlange und den Logos.

8) Die Gnostiker zu Tralles, Smyrna und Ephesus, vor welchen Ignatius die dortigen Gemeinden warnte, leugneten strikt und rund, Χριστὸν σαρκοφόρον εἶναι (Ign. ad Smyrn. 5), lehrten, er sei nur scheinbar von Maria geboren (ad Ephes. 18), sei nur scheinbar gestorben und auferstanden (ad Trall. 10, ad Smyrn. 3.)

dem, was sie von Jesu behaupten, dessen Namen und Person sie vielmehr nur in sehr zufälliger Weise, bald so, bald anders, in ihre Systeme einflicken, sondern in den leitenden Ideen heidnischer Philosophie, von denen sie ausgehen.

§. 18.

Die emanatistischen gnostischen Systeme, und zwar a) die Systeme mit metaphysischem Problem.

Die gesammten ausgebildeteren gnostischen Systeme von 140 an lassen sich in zwei große Hauptclassen theilen. Die große Mehrzahl derselben — man könnte sie die echt-gnostischen nennen — huldigt der emanatistischen Anschauung, wonach aus Einem Urwesen oder Urgrund eine Reihe von Wesen, immer je eines niederer als das andere, hervorgegangen sei, deren leztes dann die materielle Welt geschaffen habe, in welcher, vermöge ihrer materiellen Beschaffenheit, Irrthum und Sünde herrsche, wovon sie durch irgend eine eingreifende Offenbarung des höchsten obersten Wesens befreit werde. — Eine kleinere Zahl von Gnostikern huldigt dagegen der dualistischen Anschauung, wonach es zwei gleich-ursprüngliche Urwesen, ein geistig-lichtes und ein materiell-böses gebe, aus deren Conflikt sich die Erscheinungen der Wirklichkeit erklären. Diese dualistische Gnosis kann mit Fug als bloße Vorläuferin und Anbahnung des Manichäismus betrachtet werden. — Gemeinsam ist beiden Formen die widerchristliche Voraussezung, daß an dem Sittlichbösen die Materie Schuld sei, mag dieselbe nun als ein Urwesen neben Gott oder mag sie als eine lezte depravirte Emanation aus Gott gedacht werden.

Bleiben wir bei den echten oder emanatistischen Systemen stehen, welche vorzugsweise im zweiten Jahrhundert ihren Einfluß entfaltet haben (während der Dualismus erst im dritten Jahrhundert als Manichäismus seine Stärke erreichte), so gehen jene emanatistischen Systeme selbst wieder in drei Richtungen oder Schulen auseinander, welche nicht[1]) nach äußerlichen und scheinbaren Berührungspunkten als „heidnische, jüdische und christliche Gnosis", sondern vielmehr nach ihren Grundproblemen als metaphysischer, historischer und ethischer Gnosticismus zu charakterisiren und zu bezeichnen sind.

Die erste Reihe dieser Systeme, mit Saturninus und Basilides beginnend, in Valentinus gipfelnd, in Ptolemäus,

1) Mit Baur in dessen: christlicher Gnosis (Tübingen 1835).

Marcus und Heracleon auslaufend, ist nämlich von dem rein-metaphysischen Problem getragen, wie das Dasein und die Entstehung der vorhandenen Welt mit ihrem Ineinander von Geist und Materie zu erklären sei.

Saturninus, patristischer Tradition nach der Schüler eines gewissen Menander, der wiederum ein Schüler des Simon Magus gewesen sein soll, lebte um 125 in Syrien, und legte die Grundlinien des Systems [2]), in welchem Anklänge an Dualismus sich mit einer streng doketischen Lehre von der Person Jesu und mit einer antijüdischen Betrachtung des a. T. verbunden vorfinden — ein noch nicht recht geklärter Mischmasch. Basilides, zur Zeit Hadrians in Alexandria lehrend, der Tradition nach ebenfalls ein Schüler Menanders, entwickelte ein System, welches einen reiner emanatistischen (dualismusfreieren) aber zugleich auch schon einen wuchernd phantastischen Charakter trägt [3]). Die Lehre des Basilides

---

2) Bei Iren. 1, 24, 1—2 und Epiph. h. 23, 1; vgl. Eus. 4, 7; Tert. de praescr. haer. 46, adv. haer. 1; Just. c. Tryph. 35. Aus dem Urwesen (*πατὴρ ἄγνωστος*) gehen *δυνάμεις, ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι* hervor; die sieben untersten (die Planeten?) fallen von Gott ab (?) erschaffen die Welt; ein lichtes Bild vom höchsten Urwesen erscheint ihnen; sie können es nicht festhalten; von Sehnsucht darnach ergriffen, schaffen sie nach seinem Bilde (wie sie es in der Erinnerung tragen) den Menschen, können ihm aber keinen aufrechten Gang verleihen. Die höhere Macht sendet einen Funken, die Seele, in ihn. Nach dem Tode kehrt dieser Funke als einzig unvergängliches zum Urwesen zurück, während der von den Engeln geschaffene Leib für immer zu Grunde geht. (Also dualistische Auffassung, wenn nicht Gottes, so doch des Menschen.) — Die Engel haben nun aber zwei genera hominum geschaffen, gute, welche scintillam vitae habent, und böse. (Sonach scheint es, daß jener Funke nicht in alle Menschen gefahren ist.) Die Engel unterstüzen die bösen Menschen gegen die guten. Einer dieser Engel ist der Judengott. Er sammt den andern Engeln empört sich wider das höchste Wesen; um die Guten nun zu retten, kommt „Christus" unkörperlich, ungeboren und nur dem Scheine nach Mensch, und rettet die, welche scintillam habent, d. i. die Saturninianer.— Die Saturninianer verwarfen die Ehe als ein Werk des (nur bei dieser Gelegenheit vorkommenden) *Σατανᾶς*. Ob dieser Satan ein zweites Urwesen (wo dann das saturn. System unter die dualistischen zählen würde) oder (was wahrscheinlicher ist) nur das Haupt der sich empörenden Engel war, ist nicht ganz klar.— Historisch ist, daß ihre hyperasketische Verwerfung des ehelichen Umgangs früh genug bei ihnen in Entfesselung der Lüste umschlug.

3) Iren. 1, 24, 3 ff. Eus. 4, 7; Clem. Alex. strom. II, 488, VII, 17 u. a. Epiph. h. 24. — Aus dem „ungebornen Vater" emanirte der *νοῦς*, aus diesem der *λόγος*, und so nacheinander die *φρόνησις, δύναμις* und *σοφία*, aus den beiden lezten die Engel. Diese zusammen bilden den ersten Himmel. Aus diesem aber emaniren nach einander 365, schreibe dreihundert und fünfundsechzig

selbst von Jesu ist sicherlich doketisch gewesen; unter seinen Schülern scheint aber frühzeitig eine an Cerinth erinnernde Umbildung Plaz gegriffen zu haben [4]), ein Beispiel, wie gleichgültig gegen diese bei-

---

Himmel voll Engel. Diese Himmel zusammen führen den mystischen Namen Ἀβραξάς (in dessen Buchstaben der Zahlwerth 365 steckt). Der unterste dieser Himmel ist der für uns sichtbare Sternhimmel. Die Engel desselben, den Judengott Jehovah an der Spize, haben die sichtbare Welt geschaffen. Die Menschen haben ihren Leib von den Engeln, ihren νοῦς vom Urwesen. Wie Jehovah seinen Juden die andern (seinen Mit- und Unter-Engeln angehörigen) Völker unterwerfen will, gibt es Streit. Der ungeborene Vater will nun die Menschen, in denen der νοῦς mit dem Hylischen zu kämpfen hat, ganz aus der Gewalt jener niederen Engel des 365sten Himmels befreien, und sendet den Aeon νοῦς, der unter dem Schein menschlicher Gestalt auf Erden auftritt, beim Beginn der Kreuzigung dem Simon v. Cyrene seine Gestalt leiht, so daß Simon statt seiner gekreuzigt wird, während er in Simons Gestalt zusieht, und hernach als unkörperliche Kraft zum Vater aufsteigt. Wer den Gekreuzigten bekennt, ist und bleibt ein Knecht der ἄγγελοι κοσμοποιοὶ; wer aber den in Menschengestalt gekommenen, scheinbar gekreuzigten Jesus, den „Cavlacav" (vgl. Jesaj. 28, 13) bekennt, wird von jenen frei, und wird selbst ein den Engeln unsichtbarer „Cavlacav". Ein solcher habe das Recht, seine (basilidianischen) Ansichten äußerlich zu verleugnen, um Gefahren zu entgehen.

4) Irrig scheint mir die Annahme von Beausobre, Mosheim, Walch und Gieseler, als habe Basilides, ähnlich wie Cerinth, eine Verbindung des Aeon νοῦς mit einem Menschen Jesus gelehrt. Vgl. dagegen Tert. haer. 1: „Christum autem venisse in phantasmate; sine substantia carnis fuisse; hunc passum apud Judaeos non esse, sed vice ipsius Simonem cet. Ebenso Iren. l. c. — Wenn die Basilidianer später das Epiph.-Fest als Fest der Verbindung des Aeon νοῦς mit dem Menschen Jesus bei der Taufe Jesu gefeiert haben, so weist dies auf eine Umbildung hin, die später mit dem basilidianischen System vor sich ging. Ganz analog nahmen ja auch einzelne Valentinianer außer dem doketisch erschienenen σωτήρ ihres Meisters noch einen „psychischen" von der Maria geborenen Menschen Christus an, auf welchen sich bei der Taufe der σωτήρ niedergelassen habe. (Iren. I, 7, 2) Vgl. Engelhardt Kirchsche. I, § 41, S. 148. — Ein ausgebildeter Ebionitismus verbindet sich mit dem Gnosticismus in dem, dem basilidianischen übrigens ganz ähnlichen und gleichzeitig (unter Hadrian) entstandenen System des Karpokrates (aus Alexandria). Auch hier ist die Welt durch Engel geschaffen, die aus dem βυθός emanirt und depravirt sind; Jesus aber ist bei Karpokrates ein bloßer, von Joseph mit Maria erzeugter Mensch, durch Tugend ausgezeichnet. Jesu Kraft habe darin bestanden, daß er die Gebräuche der Juden verachtet habe. Die Seele des Menschen müsse den weltschaffenden Engeln entfliehen; diese Flucht habe darin zu bestehen, daß sie alle dem Menschen möglichen Handlungen (auch die bösen und bösesten) durchmache; denn nichts sei böse, sondern erscheine den Menschen nur so. In der Verachtung der von den Engeln gegebenen Geseze könne man Jesum noch übertreffen. — Unsittlichkeit und Zauberei kennzeichnete

den Lehrtropen sich das innere Wesen solcher gnostischen Systeme verhalten habe. Was den ethischen Charakter des Systems betrifft, so hat zwar Basilides selbst (Clem. Alex. strom. III, 510) die Forderung der Beherrschung der Materie durch den *νοῦς* aufgestellt; wie weit man aber mit dieser rationalistisch-intellektualistischen Moral komme, ward an seinen Anhängern sichtbar, über deren lasterhaftes Leben Clemens Alex. [l. c.) mit den übrigen Kirchenvätern übereinstimmt.

Die eigentlichen Probleme, mit deren Lösung sich beide Systeme befassen, sind sichtlich rein metaphysischer Art. Wie es zu einer materiellen Welt und zu dem Ineinander von Geist und Materie im Menschen habe kommen können, das ist die eigentliche Frage, die hier — und zwar mittelst emanatistischer Philosophie und Phantasie — beantwortet werden soll. Auf die geschichtlichen Erscheinungen des Judenthums und Christenthums wird nur in sehr oberflächlicher Weise dabei Rücksicht genommen. Da diese Gnostiker darauf ausgingen, unter den Christen Proselyten zu werben, so trugen sie den in jener Zeit äußerlich vorhandenen Gegensaz zwischen dem Judenthum und dem Christenthum als zweien einander feindlich gegenüberstehenden Religionen in der Art in ihr System hinein, daß sie dabei *α*) das Christenthum bevorzugten und vom höchsten Gott, das Judenthum aber von einem untergeordneten Engel ableiteten, somit aber *β*) jede Ahnung einer Identität zwischen der a. und n. t. Offenbarung fallen ließen, und daß sie endlich *γ*) vom Christenthum selbst nur den leeren Namen Christi zum Aushängeschild einer ganz unchristlichen, rein gnostischen Idee misbrauchten [5]), während sie das wirkliche Christenthum nicht minder als das Ju-

---

diese Karpokratianer. Der Sohn des Karpokrates, Epiphanes, wurde von ihnen als eine Gottheit verehrt; er lehrte die Weibergemeinschaft. (Vgl über Karpokrates Clem. Alex. strom. III p. 512. Iren. 1, 5 u. 24. Epiph. h. 24 u. 27. Euseb. 4, 7.) — Und wie in Karpokrates der Gnosticismus sich mit dem Ebionitismus berührt, so finden wir in den pseudoclem. Homilien einen Ebionitismus, der sich mit gnostisirenden Ideen aufgestuzt hat. Das *πνεῦμα* oder die *σοφία θεοῦ* ergießt sich *κατ' ἔκςασιν* (also in einer analogen Weise wie bei den a. t. Propheten) in die Seele des Menschen Jesus. Auch Theodotus Trapezites war ein ebionisirender Gnostiker. S. §30, Anm. 11.

5) Was der wirkliche Christus wirklich gethan: die Hingabe der aufopfernden ewigen Liebe in den Tod zur Sühnung der Schuld, und die Ueberwindung des Todes durch die Auferstehung — das wird beseitigt. Dafür soll der gnostische Christus etwas geleistet haben, was der biblische ganz und gar nicht geleistet hat, nämlich die Menschen von der Anbetung Jehovahs zur Anbetung des Abraxas zu bekehren.

denthum dem untergeordneten Standpunkt der unter der Knechtschaft der ἄγγελοι κοσμοποιοί stehenden Fleischesmenschen zuwiesen. Diese ganze Auseinandersezung mit den Zeitverhältnissen ist im Vergleich mit dem Lehrgehalt des Systemes selbst eine zufällige; das System würde völlig dasselbe geblieben sein, wenn anstatt des Namens Christi der Name Herakles oder Apollon angewendet worden wäre.

Ebenso verhält es sich mit dem sinnreichen Wahnsinn, welcher in dem System des Valentinus, dem ausgebildetsten dieser Richtung, uns entgegentritt. Valentinus, ein zum Gnosticismus verführter ägyptischer Christ, bildete sich zur Zeit Hadrians in Alexandria in der gnostischen Weisheit aus, trat dann als Lehrer derselben in Rom auf, und stiftete endlich in Cypern eine Gemeinde seiner Anhänger. Sein Wirken fällt zwischen 140 und 160. Eine Schrift von ihm, „Weisheit" betitelt, ist in koptischer Uebersezung noch vorhanden. — Sein System[6]) hat das eigenthümliche, daß der ganze Erlösungsprocess im gnostischen Sinne erst in der Aeonenwelt selber durchgemacht wird[7]), bevor er sich in der sichtbaren Welt wieder-

---

6) Ausführlich dargestellt Iren. I (bei Epiph. h. 31), womit zu vergleichen Tert. praescr. 7, 30 u. 49, und adv. Valent. Clem. Alex. strom. III, p. 375 u. a. St.

7) Aus dem βυθός, dem dunkeln Ur- und Abgrunde, gehen paarweise durch Zeugung die Aeonen hervor, nämlich aus dem Urpaar βυθός und σίγη (oder ἔννοια) das zweite Paar νοῦς und ἀλήθεια, aus diesem λόγος und ζωή, aus diesem der ἄνθρωπος (als ewige Idee des Menschen) und die ἐκκλησία. — Ferner emaniren aus λόγος und ζωή folgende fünf niedrigere (natürliche) Aeonenpaare oder „Syzygien": βυθίος und μίξις, ἀγήρατος und ἕνωσις, αὐτοφυὴς und ἡδονὴ, ἀκίνητος und σύγκρασις, μονογενὴς und μακαρία (lauter Gegensäze zwischen dem λόγος als einheitlichem und der ζωή als in die Einheit sich zusammenfassender Manchfaltigkeit.) — Von dem Paare ἄνθρωπος und ἐκκλησία aber emaniren folgende sechs niedrigere (geistige) Syzygien: παράκλητος und πίςις, πατρικός und ἐλπίς, μητρικός und ἀγάπη, ἀείνους und σύνεσις, ἐκκλησιαςικὸς und μακαριότης, θέλητος und σοφία. — Von diesen allen erkennt allein der νοῦς den Urgrund; er möchte diese Erkenntnis allen Aeonen mittheilen, wird aber durch die ἔννοια-σίγη davon abgehalten. — Die unbefriedigte Sehnsucht nach Erkenntnis des Vaters wird nun in dem lezten Aeon, der Σοφία, zur Krankheit; sie würde in Selbstauflösung zerfahren sein, wenn nicht der Monogenes einen neuen Aeon, den Horos (die allem Grenze sezende Form), emittirt hätte, auf welchen die sich ausdehnende Sophia stieß. So zerfuhr sie selbst zwar nicht, doch ging eine gestaltlose seinslose schwache Wesenheit von ihr ab, die Enthymesis oder Sophia Achamoth. Um nun die Aeonenwelt vor künftigen ähnlichen Zufällen zu bewahren, emittirt der νοῦς ein neues Aeonenpaar: Χριςός und das πνεῦμα ἅγιον.

holt [8]), und daß der (pneumatische) Gnosticismus eine tolerantere Stellung zu dem (psychischen) Judenthum und Christenthum einnimmt, als dies in den bisherigen gnostischen Systemen der Fall war [9]). Die Sittlichkeit der Valentinianer war nicht viel besser, als die der übrigen Gnostiker; die geistigen Menschen gehörten nach ihrer Lehre ipso jure einander an; ihre Proselytinnen pflegten von ihnen nicht blos zur Weisheit sondern auch zu fleischlichem Umgang verführt zu werden; „Brüder" und „Schwestern" lebten in „geisti-

---

Diese beiden erklären den übrigen Aeonen das Wesen der Syzygie überhaupt und trösten sie über die Unbegreiflichkeit des Vaters. Durch diese Belehrung wurden alle männlichen Aeonen in *νοοί, λόγοι, χριστοί,* alle weiblichen in *ἀλήθειαι* verwandelt. In der Freude hierüber bringen sie alle ihr Herrlichstes zusammen, und dieser Extract aller Aeonen, dies Resultat der durch Belehrung erlösten Aeonenwelt, ist der Aeon Jesus, der zugleich nun auch die Namen Christus, Logos, Nus, Anthropos u. s. w. führt, weil er die Quintessenz aller Aeonen in sich vereinigt.

8) Die Achamoth, gestalt- und seins-los, schwebt im finstern leeren Raume. Der Aeon Christus erbarmt sich ihrer, dehnt sich mittelst des Horos in Kreuzform aus, und gibt ihr dadurch Dimension und Gestalt, freilich aber noch keine Erkenntnis; denn das erlaubt der Horos nicht. Aus ihrer Sehnsucht und Trauer entsteht die Welt, aus der Sehnsucht der Demiurg, aus der Trauer die Materie. Der (bloß psychische) Demiurg schafft ohne klares Bewußtsein sieben Himmel voll Engel; Achamoth erzeugt geistige Wesen, böse und gute, unter ersteren den an Erkenntnis über dem Demiurgen stehenden Teufel oder *κοσμοκράτωρ*. Der Demiurg schafft nun den Menschen; die Engel des *σωτὴρ Ἰησοῦς* pflanzen diesem ohne Wissen des Demiurgen ein *σπέρμα* geistigen Lebens ein. Der *σωτήρ* ist zur Rettung des Psychischen im Menschen (nicht des Geistigen) gekommen, indem er geistiges, psychisches und somatisches, jedoch nichts materiell-somatisches, annahm. Die Christen werden demgemäß auch bloß im Psychischen unterrichtet; sie werden selig, aber auf dem Wege der guten Werke; die geistigen Menschen hingegen (die Valentinianer) werden nicht durch gute Werke sondern durch die Erkenntnis selig, weil das geistige als solches nicht zu Grunde gehen kann. [Vgl. den junghegelschen „Standpunkt der Vorstellung" und „Standp. des Begriffs"]. Wenn alle geistigen Menschen durch Erkenntnis vollendet sind, begibt sich die Achamoth aus ihrem jezigen Wohnort (*μεσότης* zwischen Himmel und Erde) in den Himmel (*πλήρωμα*) und wird die Gattin des *σωτήρ*. Die geistigen Menschen werfen ihre Seelen ab, gehen als Geister in's Pleroma und verheirathen sich mit den Engeln. Der Demiurg mit den Psychischen kommt in die *μεσότης* und wird dort in seiner Weise selig. Die mater. Welt wird durch Feuer verzehrt.

9) Vgl. die vor. Anm. — Im Gesez Mosis sieht Valentinus lauter typische, nur eben noch unverstandene, Darstellungen seiner Aeonenlehre. Vgl. Iren. I, 18. — Das Ev. Joh. gebrauchte Valentinus sammt seiner Schule, um seine Aeonengenealogieen daraus zu erweisen (Iren. III, 11, 7).

ger Syzygie" zusammen, *προϊόντος τοῦ χρόνου ἠλέγχϑησαν, ἐγκύμονος τῆς ἀδελφῆς ὑπὸ τοῦ ἀδελφοῦ γενηϑείσης* (Iren. 1, 6, 3.) [10]).

§. 19.

b) Die Systeme mit historischem Problem.

Während bei den Systemen des Saturninus und Basilides die Frage nach der Bedeutung der historischen Gestaltungen des Judenthums und Christenthums nur sehr beiläufig und nebenher berührt wird, und sich bei Valentinus zu gänzlicher Bedeutungslosigkeit verwischt, wogegen in diesen dreien Systemen die Frage nach der Entstehung der materiellen Welt und nach dem Verhältnis des Geistes zur Materie das wirkliche alles beherrschende Problem bildet: so stellt sich uns bei der Sekte der Ophiten (wohl einer Weiterbildung der alten Naassener) ein System [1]) dar, welches recht eigentlich das historische Problem: wie die Geschichte der a. u. n. t. Offenbarung zu begreifen sei, in gnostischer Weise zu beantworten unternimmt. Es geschieht dies nicht ohne dualistische Anklänge, doch ohne eigentlichen Dualismus [2]). Bis zur Entstehung des Menschen ist das ophitische System dem valentinianischen ähnlich [3]); von

---

10) Unter den Schülern des Valentinus hat Ptolemäus die Aeonengenealogie abgeändert und die Frage nach der Bedeutung des mosaischen Gesezes mehr in den Vordergrund treten lassen. (Ptolem. ad Floram), Marcus durch goetische Künste, mantische Prophetieen und kabbalistische Spizfindigkeiten Schüler an sich gelockt und Weiber verführt (Iren. I, 13); Herakleon ist wichtig durch einen Commentar, den er im gnostischen Sinn über das Ev. Joh. geschrieben hat, und aus welchem Origenes viele Stellen, um sie zu widerlegen, citirt hat; ein Beweis der allgemeinen Autorität, die das Ev. Joh gegen Ende des zweiten Jahrh. schon hatte, da selbst die größten Irrgeister die Echtheit desselben nicht anzufechten wagten, sondern sich mit ihm auseinanderzusezen suchen mußten.

1) Iren. I, 30. Tertull. praescr. 47. Orig. c. Cels. VI, 24 ff. u. a. Clem. Alex. strom. VII, 17. Epiph. h. 37.

2) Aus dem Urlicht oder Allvater emanirt die *ἔννοια*, aus dieser der h. Geist (als „erste Frau" und „Mutter der Lebenden"). Unter dem Urlichte liegt das Chaos [dies ursprüngliche Vorhandensein eines Chaos ist ein dualistisches Element, jedoch kein eigentlicher Dualismus, da dies Chaos nur als passives, negatives neben dem Urlicht vorhanden, nicht als feindliche Macht und zweites Urwesen ihm entgegengesezt erscheint.]

3) Urlicht und Ennoia vermählen sich mit dem „h. Geist" und erzeugen die Sophia oder „Prunikos." Diese stürzt in's Chaos, umkleidet sich mit einem stofflichen Leibe, verliert ihr höheres Bewußtsein, hält sich für absolut, gebiert

da an beginnt der historiologische Charakter stark hervorzutreten[4]). Bei den echten (kainitischen) Ophiten galt die Uebertretung der zehn Gebote folgerichtig als Tugend.

§. 20.

c) Die Systeme mit ethischem Problem.

Marcion aus Sinope in Pontus, Sohn eines Bischofs, ging, wegen eines Fehltritts excommunicirt, nach Rom; von der Gemeinde zurückgewiesen, schloß er sich an einen Gnostiker Cerdo an, und arbeitete in Verein mit ihm ein System aus, dessen eigentliche Tendenz die Emancipation von dem Sittengesez war[1]).

---

in diesem Wahne den Jaldabaoth (Demiurgen), und hebt sich dann bis an die Grenze zwischen Licht und Chaos, wo sie aus ihrem Leibe das sichtbare Himmelsgewölbe bildet. Aus Jaldabaoth emaniren sechs Engel, je einer aus dem andern, und er schafft, um vor ihnen als höchster Gott zu glänzen, den Menschen.

4) Auf Bitten der Engel gibt Jaldabaoth den von Pruniko empfangenen geistigen Keim dem Menschen, geht aber dadurch selbst desselben verlustig. Im Aerger über diese begangene Thorheit blickt er grimmig in die Materie; da blickt und tritt aus ihr sein Spiegelbild, der Satan (ὀφιομορφός oder νοῦς) hervor. Der Jaldabaoth gibt aus Neid dem Menschen das Verbot, nicht vom Baum der Erkenntnis zu essen; Pruniko aber reizt den Menschen durch den Satan, dies doch zu thun. Der Mensch gelangt dadurch zur Einsicht; Jaldabaoth aber verstößt ihn aus Zorn auf unsern finstern Planeten. Nun ist die ganze a. t. Geschichte ein Kampf [nicht etwa dualistisch zwischen dem Urlicht und dem Chaos, sondern:] zwischen Pruniko und Jaldabaoth. Auf der Seite der Pruniko stehen Kain, Ismael, Esau u. s. w. auf der des Jaldabaoth Abel, Abraham, Isaak, Jakob u. s. w ; kurz alle, welche im a. T. als Fromme erscheinen, gelten bei den (kainitischen) Ophiten als die Anhänger des beschränkten neidischen Jaldabaoth-Jehovah, dagegen die Gottlosen des a. T., Kain, Ham, die Sodomiter u. s. w. als die von Pruniko erleuchteten, und die Schlange als der Diener der Pruniko und als der Wohlthäter der Menschen. Auf Pruniko's Bitten kommt endlich Χριςός (der Aeon ἔννοια) herab, und vereinigt sich mit dem Menschen Jesus, welchen Jaldabaoth, durch Pruniko getäuscht, hatte geboren werden lassen. Aergerlich über diese abermalige Düpirung, bringt Jaldabaoth Jesum an's Kreuz; Pruniko erweckt ihn aber in einem ätherischen Körper, und erhebt ihn in's Lichtreich. Wenn alle Menschen, die den Lichtkeim durch ihn empfangen haben, ihm dorthin nach-entrückt sein werden, nimmt die materielle Welt ein Ende. — Eine Abzweigung der kainitischen Ophiten, die Sethianer, wich darin diametral ab, daß sie in Seth, Noah, Abraham u. s. f. πνευματικοί, in Kain u. s. w. ψυχικοί, in Christo den wiedererschienenen Seth sahen. Es war dies eine judaistische Abart des ophitischen Systems.

1) Tert. adv. Marc. de carne Chr. 2. — Clem. Alex. strom. III,

Durch diesen auf die ethische Frage: was sittlich gut sei, gerichteten Grundcharakter unterscheidet sich dies marcionitische System wesentlich von dem ophitischen, mit welchem es in der Spannung des Unterschiedes zwischen altem und neuem Test. zum feindlichen Gegensaze übereinkommt. Aber im ophitischen System erscheint dieser Gegensaz nur in geschichtlichem Gewande und als ein Kampf zwischen höherer Erkenntnis und Bewußtlosigkeit, und die Stellung zu den zehn Geboten tritt im System selbst gar nicht, sondern nur im Leben der Ophiten hervor, bei Marcion hingegen ist die ethische Frage nach dem Verhältnis zum Sittengesez der tragende Angelpunkt des ganzen Systems, während dagegen der Emanatismus ganz zurücktritt[2]). Der Kern seines Systems ist die Unterscheidung des Gesezlich-gerechten (als dem Demiurgen angehörigen) vom Sittlich-guten[3]), wobei der Begriff des Sittlichguten in einer an-

---

431, VII, 878 u. a. Iren. 1, 27 ff.; 3, 3 u. 4 u. 11 u. 12; 4, 33. Just. Mart. apol. 1, 58. Orig. c. Cels. V, 62; VI, 53. Epiph. h. 41.

2) Marcion soll drei Prinzipien, „ἀρχαί“, (ob des Seins und der Welt? oder nur des ethischen Handelns?) angenommen haben: den θεὸς ἀγαθός, den δημιουργὸς δίκαιος und die ὕλη (= ὁ πονηρὸς, διάβολος.) Wesentlich ist die gegensäzliche Stellung, die die Begriffe des Ethisch-guten und des Gesezlich-gerechten zu einander einnehmen. — Der Mensch ist ein Werk und Bild des Demiurgen; sein Körper aus Materie, seine Seele aus dem Wesen des Demiurgen. Der Demiurg gab ihm das Gebot; der πονηρός bewog in Gestalt der Schlange den Menschen zur Sünde; dadurch kamen die Menschen unter die Gewalt der Materie, d. i. des Bösen; nun wählte der Demiurg Israel aus, gab ihm das Gesez, und verhieß einen Messias, der die Welt richten werde. Der θεὸς ἀγαθός aber kreuzte diesen Plan des Demiurgen, indem er Christum sandte. Dieser erschien in Scheingestalt, und ist nicht der von den Propheten verheißene Messias, obwohl er sich aus Klugheit anfangs für diesen Messias ausgab (!) Christus lehrte den bisher unbekannten θεὸς ἀγαθός erkennen; er entband und entbindet die, die an ihn glauben, vom Dienste des Gesezes und lehrt sie den θεὸς ἀγαθός lieben. Der demiurgische Messias wird dereinst kommen und den Dienern des Demiurgen ein 1000jähriges Reich gründen, während dagegen die Anhänger des „Christus“ ein ewiges himmlisches Reich besizen werden.

3) Siehe Anm. 2. — Mit der paulinischen Lehre hat die des Marcion nur scheinbare Aehnlichkeit. Allerdings suchte Marcion sich an die Autorität des Paulus zu lehnen, er nahm daher von allen a. t. Schriften nur ein (verstümmeltes) Lukasevangelium (das jezt sogen. „Evangelium Marcions“) und 10 paulinische Briefe (mit sehr begreiflicher Weglassung der Pastoralbriefe) als kanonisch an. — Scheinbar stellt Marcion wie Paulus die Gesinnung, welche nach strenger Gerechtigkeit gerichtet werden und die Seligkeit als Lohn empfangen will, der Gesinnung entgegen, welche aus freier Liebe zu dem

tinomistischen Weise bestimmt wird, welche die Anhänger des Systems nothwendig zur Unsittlichkeit führen mußte[4]).

Zu den Systemen mit ethischem Problem kann, wenigstens nach einer Seite hin, das schon oben (§ 18, Anm. 4) erwähnte System des Karpokrates gerechnet werden, welches im Grunde zum marcionitischen Antinomismus sich wie eine (pantheistische) Karrikatur verhält.

§ 21.

Die dualistisch-gnostischen Systeme, oder der Manichäismus.

Im Grunde ist jede Lehre, welche das sittlich-böse aus der Materie als solcher ableitet, der Wurzel nach dualistisch[1]), und müßte consequent weitergebildet zum Dualismus führen. In diesem Sinne fanden wir denn auch in den bisher betrachteten emanatistischen Systemen bereits mehrfache dualistische Anklänge und Elemente. Unter Dualismus im eigentlichen strengen Sinn versteht man jedoch nur ein solches System, welches zwei gleich ewige und ursprüngliche, einander von Ewigkeit her feindlich entgegengesezte Urwesen annimmt.

Im zweiten Jahrhundert, wo der Gnosticismus wesentlich auf

---

guten Gotte ein heiliges Leben führt. In der That aber wurzelt bei Marcion dieser Gegensaz der Gesinnung nicht wie bei Paulus in der Erkenntnis der Unfähigkeit des natürl. Menschen, das Gesez Gottes (vgl. Röm. 7, 12) zu erfüllen, sondern in einem substantiellen Gegensaz zwischen dem Inhalt des Gesezes und dem Begriff des sittlich Guten. Denn das Gesez gilt dem Marcion nicht als von Gott gegeben und nicht als Ausdruck des Willens Gottes an die Menschen, sondern als ein vom Demiurgen entsprungenes und daher auch seinem Inhalte nach dem wirklichen Begriffe des Guten inadäquates. Denn der Inhalt dieses Gesezes faßt sich bei Marcion nicht zusammen in dem Gebote, daß man den höchsten Gott von ganzem Herzen lieben solle. — Auch der Begriff des Bösen ist bei Marcion auf eine widerchristliche, an den Dualismus anklingende Weise bestimmt, sofern das Böse aus der Materie abgeleitet, ja im Grunde mit dieser identificirt wird.

4) Eigenthümlich ist, wie die von Marcion selbst aufgestellten concreten Sittengebote aus dem Antinomismus zunächst in dessen Gegentheil, in eine sehr äußerliche Geseзlichkeit, umschlagen; denn Marcion forderte von den „Vollkommenen" eine strenge Askese und völlig mönchische Entsagung der Ehe. Es war dies aber im Grunde nur ein hingestelltes Ideal dessen, was die von ihm gelehrte freie Liebe zum θεός ἀγαθός auf ihrem Gipfel zu leisten vermöge. Die weitaus größte Zahl seiner Anhänger machte auf den Grad der τέλειοι keinen Anspruch, sondern führte das bequemere Leben der „Katechumenen".

1) Vgl. meine christl. Dogmatik I, § 3—4 und § 7.

dem Boden alexandrinisch-abendländischer heidnischer Speculation, nur mit vereinzelten orientalischen Elementen versezt, wucherte, kommt der consequente Dualismus nur bei einem einzigen Gnostiker, dem in Edessa (im mesopotamischen Syrien) lebenden, also schon äußerlich dem Orient benachbarten Bardesanes (um 172) vor[2]), welcher übrigens gleich anfangs die Marcioniten sowie den astrologischen Fatalismus bekämpft hat, später auch von seinen eignen gnostischen Ideen zurückgekommen ist, und in der syrischen Kirche als rechtgläubiger Lehrer geehrt wurde.

Erst in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts, als die Perser sich von den Parthern befreit und unter Ardschir Babekan 227 das neupersische (sassanidische) Reich gegründet hatten, traten einflußreichere geistige Berührungen zwischen dem Christenthum und den dualistischen philosophischen oder religiösen Systemen des persischen Orients ein. Die uralte Avesta-Religion, durch Zarathustra (Zoroaster) um 600 v. Chr. umgebildet, war unter den Arsaciden zu einem rohen Dualismus verderbt worden; jezt suchten die Magier den Zoroastrismus in Persien wieder herzustellen, bekämpften die Partei der Magusäer (welche den Ahura-mazda (Ormuzd) und den Ahriman dualistisch als zwei gleichewige Grundwesen annahm) und ließen aus Einem Urwesen, dem Zeruane-akerene, beide Gottheiten hervorgehen. Zu der Partei der Magusäer gehörte Mani, der Stifter der manichäischen Sekte. Es war in Persien neben dem Christenthum auch der Gnosticismus bereits verbreitet, und ohne Zweifel hatte der leztere zuvor schon (ähnlich wie in dem benachbarten mesopotamisch-syrischen Edessa) eine der Arsacidenreligion analoge dualistische Färbung angenommen; des Mani Thätigkeit dürfte wohl weniger darin bestanden haben, den Gnosticismus jezt erst dem persischen Dualismus anzunähern, als vielmehr,

---

2) Ein Fragm. seiner gnost. Schrift περὶ εἱμαρμένης bei Eus. praepar. evang. 6, 10. Vgl. hist. eccl. 4, 30; Epiph. h. 56. — Es könne, so lehrt er, nicht angenommen werden, daß das Böse von Gott komme, noch, daß der göttliche Logos materielles Fleisch angenommen habe, noch daß der materielle Leib auferstehen werde. So nahm er zwei Grundprinzipien an, ein lichtes gutes (Gott) und ein finsteres böses (Teufel); von lezterem komme die Materie und durch sie das Böse. Christus sei mit einem himmlischen Scheinkörper (der durch den Leib der Maria „wie durch eine Röhre" durchgegangen sei) auf Erden erschienen. Der Mensch habe freien Willen, um über die Materie und das Böse herrschen zu können. Der Himmel Gottes sei von dem materiellen Sternenhimmel zu unterscheiden. Der Leib des Menschen werde nicht auferstehen. — Er verbreitete sein Lehrsystem durch Hymnen, denen Ephraem Syrus orthodoxe Hymnen entgegenstellte.

sein bereits vorhandenes dualistisches Gepräge den antidualistischen Einwirkungen der sassanidischen Magier gegenüber zu erhalten, festzustellen, schärfer auszubilden. Und es ist wohl denkbar, daß viele bisher heidnische Perser von der Magusäerpartei sich jezt, wo diese unterdrückt ward, in die gnostische Sekte flüchteten, wo sie ihren Dualismus wiederfanden, hiemit aber auch zur schärfer dualistischen Gestaltung dieses Gnosticismus beitrugen. Gewiß ist nur, daß Mani es war, um dessen Person sich diese Bewegung concentrirte, und daß er von dem, die antidualistischen Magier begünstigenden König Bahram zu dem grausamen Tode des Schindens verurtheilt worden ist[3]).

---

3) Seine Lebensgeschichte liegt im Dunkeln. Ueber die verschiedenen Quellen derselben vgl. Beausobre, histoire critique de Manichée et du Manichéisme, Amsterd. 1734. Baur, das manich. Religionssystem, Tüb. 1831. — Nach den orientalischen Quellen war Mani 240 in Babylonien geboren, Christ und Presbyter in Ehwaz geworden, wegen seiner Neigung zur persischen Religion [also wegen seines bereits dualistischen Gnosticismus] excommunicirt, und stiftete nun, angeblich auf eine in ekstat. Zustand empfangene Offenbarung hin, eine neue Sekte, die er für eine Vervollkommnung des Christenthums ausgab. König Sapor schüzte ihn [vielleicht weil er darin den Anfang einer Bekehrung der Christen zur Landesreligion sah]; die Magier aber verfolgten ihn als einen Dualisten; er floh nach Turkestan, kehrte unter Sapors Nachfolger, Hormuz zurück; dieser wies ihm ein Schloß Daschkerah zum Wohnsiz an; von den Magiern neu angeklagt und in einer Disputation überwunden, wurde er von Bahram, Hormuz Nachfolger, zum Tod verurtheilt. — Nach den occidentalischen Nachrichten hat ein arabischer Kaufmann Scythianus die Lehrsäze des nachherigen Manichäismus aufgezeichnet und seinem Sklaven Terbinthus hinterlassen. Dieser nannte sich Budda, und hinterließ das Buch wiederum seinem Sklaven, Kubrikus, der sich dann Mani nannte. [Daß der Manichäismus zwei Generationen vor Mani fix und fertig in einem Buche gestanden habe, sowie die Art der Ueberlieferung dieses Buches ist kritisch sehr verdächtig; der wahre Kern von dem allem wird sich darauf reduciren, daß Mani den dualistischen Gnosticismus nicht erfunden, sondern vorgefunden und nur ausgebildet hat.] Mani habe versucht, den Sohn des Königs Sapor zu heilen; da dies mislang, sei er eingekerkert worden und dann nach Mesopotamien entflohen, wo er den Christen Marcellus in Caschara für sein System zu gewinnen suchte, aber, vom Bischof Archelaus in zwei Disputationen besiegt, vor der Wuth des Volkes [des heidnischen?!!] fliehen mußte, von Sapor aber entdeckt und hingerichtet ward. — Die orient. Quellen sind offenbar die glaubwürdigeren. Die Disputation mit Archelaus zwar ist gewiß historisch; daß aber dem Archelaus das Verdienst, die Vertreibung und mittelbar somit auch den Tod des Mani verursacht zu haben, zugeschrieben wird, scheint Erdichtung zu sein. Nicht sein Conflikt mit den Christen, sondern sein Conflikt mit den Magiern wird die Ursache all seiner Verfolgungen und seines Todes gewesen sein.

Der Manichäismus nimmt zwei Urwesen und Urreiche [4]) an, aus deren Vermischung die Welt entstanden sei. [5]) In der Lösung des Lichtes aus der Verstrickung mit der Materie besteht der ganze Weltverlauf, in der Belehrung hierüber die durch Christum begonnene, durch den Paraklet Mani vollendete Erlösung [6]), in der

---

4) Das gute Urwesen ist immaterielles Licht (das irdisch-sichtbare Licht ist nur sein Symbol), Liebe, Gerechtigkeit, Weisheit. Das böse ist Finsternis-Materie, Kampf und Misgunst, Ungerechtigkeit, Unverstand. Das Reich des guten Urwesens besteht aus den fünf Elementen: Luft, Licht, gutes Feuer, gutes Wasser, guter Wind (alle immateriell zu denken); das des bösen aus fünf Elementen: Finsternis, trübes Wasser, Sturmwind, Feuer, Rauch. Die Elemente haben entsprechende Thiere (lebende Wesen) gezeugt, die Lichtelemente himmlische Aeonen, die Elemente des finsteren Reiches Ungeheuer, deren oberste eine menschenähnliche Gestalt haben.

5) Im finstern Reich entstand wegen Uebervölkerung ein innerer Krieg. Die Besiegten flohen an die Grenze, erblickten von da das Lichtreich, wollten es erobern. Der Lichtgott stellte ihnen ein Heer entgegen mit der „bildenden Weltseele" als Substanz und dem himmlischen Menschen als Feldherrn. Diesem raubt aber das finstre Heer einen Theil seiner Lichtsubstanz, und mischt sie mit den finstern (materiellen) Substanzen. Das hatte der Lichtgott vorausgesehen und gewollt. Als Liebe wollte er den Feind nicht durch Zufügung von Uebel überwinden, sondern durch Preißgeben einiger Lichtsubstanz. Dadurch beschwichtigt, ließ das finstre Heer von dem Versuch, das Lichtreich zu erstürmen, ab. Gleichzeitig sandte der Lichtgott dem „himmlischen Menschen" einen andern Aeon, den „lebendigen Geist" zu Hülfe, der ihn vollends aus der Gewalt der Feinde befreite und die Lichtsubstanz zu Gestirnen und Sternbildern organisirte und an's Firmament feststellte. — Diese mit den geraubten Lichtsubstanzen (den Seelen der Menschen und Thiere und dem „Jesus patibilis") gestalteten nun die irdische Welt. Die vom „lebendigen Geist" gefangen genommenen und an's Firmament (an die Sternbilder) festgehefteten Ungeheuer gebaren die schädlichen Thiere der Erde; der Gott der Finsternis zeugte in seltsamem Prozess den Adam, so, daß alle Menschenseelen in Adam steckten, und schuf aus purer Finsternissubstanz die Eva. Von beiden entstammen nun die Menschen; ihren Körper haben sie vom finstern Gott, ihre thierische Seele von Eva, ihre geistige Seele von der in Adam steckenden Lichtsubstanz.

6) Die an die Sternbilder festgehefteten finstern Ungeheuer stellen den Menschen nach und senden ihnen Unheil. Zur Befreiung der Lichtseelen sendet Gott je und je heilige Männer, welche die Ertödtung des Fleisches predigen. Da diesen die finstern Ungeheuer stets entgegenwirkten, stieg Christus in menschlicher Scheingestalt aus der Sonne herab; die Diener der Finsternis tödteten ihn; er starb aber nur scheinbar, und kehrte in die Sonne zurück. Der von ihm versprochene Paraklet ist in Mani erschienen. Die Erlösung besteht in Belehrung über die Befreiung der Lichtsubstanz aus der Materie. Das reine Feuer bildet die Sonne, das reine Wasser den Mond, die reine Luft ist der heil. Geist. In der Sonne ist Christus als Mann nach seiner virtus, im Mond als Weib nach seiner sapientia vorhanden; beide sind Lichtschiffe, die die aus

schließlichen Herstellung gänzlicher Trennung der beiden Urreiche die Weltvollendung [7]).

Consequenterweise bestand die Moral des Manichäismus in Ertödtung der Sinnlichkeit. Sie aßen weder Fisch noch Fleisch, bloß Pflanzen und Früchte, tranken nur Wasser und Gerstentrank, fasteten und wachten viel, trugen Haar und Bart ungeschoren, tödteten keine Thiere, und forderten absolute Keuschheit, die aber auch bei ihnen früh genug in das Gegentheil umschlug. — Ihr Cultus — ohne Tempel und Altäre — bestand in Hymnen, die sie der Sonne, dem Mond und den Sternen sangen. Den Sonntag feierten sie durch Fasten, der Jahrestag des Todes Mani's, βῆμα genannt, war ihr einziges Fest. Eine Art Taufe (durch Salbung mit Oel) und Abendmahl (wahrscheinlich durch Essen von Früchten) wurde in den geheimen Versammlungen der τέλειοι oder ἐκλεκτοί — in Abwesenheit der „Katechumenen" — vorgenommen. An ihrer Spize stand ein Vorsteher, unter ihm 12 magistri, unter diesen 72 Bischöffe. Sie verbreiteten sich rasch, besonders im proconsularischen Africa, obwohl von den röm. Kaisern blutig verfolgt. Die gnostischen Richtungen, welche ja alle mehr oder minder bewußt in der Materie den Quell des sittlich bösen suchten [8]), mußten dem Manichäismus als dem consequenten Gnosticismus zufallen (daher die Produktion neuer emanatistisch-gnostischer Systeme im dritten Jahrhundert aufhört). Die emanatistischen Ideen griff da-

---

der Materie erlösten Lichtseelen zum Lichtreiche tragen. Die Seelen, die beim Tode noch nicht rein genug sind, machen eine Seelenwanderung, die schlimmsten ein Fegfeuer durch. — Der „Jesus patibilis" ist die in der Natur vorhandene unpersönliche Lichtsubstanz; diese wird durch die wärmenden Sonnenstrahlen allmählich befreit. [War es etwa der Jesus patibilis, der statt des „Christus" starb? In diesem Falle würde der Jesus pat. zugleich als historische Person und als allgemeine Lichtsubstanz auftreten, ganz analog wie der „Christus" zugleich historisch auf Erden erscheint und wiederum in der Natur (der Sonne) als allgemeine Lichtsubstanz existirt.]

7) Wenn alle Lichtseelen befreit sind, wird das „böse Feuer" die sichtbare Welt verzehren. Die beiden Urreiche stehen alsdann wieder, wie zuerst, getrennt da.

8) Man kann die sämmtlichen Systeme in folgende Uebersicht bringen:

	doketische	cerinthische Lehre von Jesu.
A. Emanatistische 1. metaphysischen Problems:	Saturninus Basilides Valentinus	 Basilidianer. Valentinianer
2. historischen		Ophiten.
3. ethischen	Marcion	Karpokrates.
B. Dualistische:	Bardesanes Manichäismus.	

für der (rein heidnische) Neuplatonismus auf, und verbreitete sie in seiner Weise (siehe oben §. 13).

Vierter Abschnitt.

Die Lehrentwicklung im Innern der nachapostolischen Kirche.

§. 22.

Der allgemeine Charakter der Lehrentwicklung nach Form und Inhalt.

Von verschiedenen Punkten aus war die nachapostolische Kirche veranlaßt und durch das praktische Bedürfnis genöthigt, des Gehaltes der von den Aposteln empfangenen evangelischen Heilsbotschaft nach deren einzelnen Momenten hin sich bewußt zu werden und diese Momente in der Form von Lehrsäzen thetisch hin- oder antithetisch irrigen Lehrern entgegenzustellen. Für's erste führte der christliche Gottesdienst im Innern die Nothwendigkeit herbei, die alt- und neutestamentlichen Schriften, welche regelmäßig vorgelesen wurden, auch den Gemeindegliedern zu erklären und praktisch anzuwenden; es geschah dies in der *ὁμιλία*, und diese Homilien enthielten, wie einerseits den Keim der Predigt, so andererseits den der Exegese in sich. Zweitens aber brachte es die apologetische Thätigkeit sowie der (in dieser Hinsicht zu ihr gehörende) Unterricht der Katechumenen von selbst mit sich, daß die christliche Kirche dem Nichtwissen sowie der Verdrehung und Verleumdung das Bekenntnis und die Darstellung dessen, was wirklich ihr Glaube war, entgegenstellen mußte, und hierin lagen die Keime einer dogmatischen Seite der Theologie, welche denn auch nicht bloß auf das Hinstellen und Bekennen der in der Kirche geglaubten Lehren (*δόγματα*) sich beschränken konnte, sondern dieselben den Heiden (und Juden) in einer ihnen verständlichen Form vortragen, sie also mit den bei jenen vorhandenen allgemein menschlichen Begriffen und Denkkategorieen vermitteln, und sie in ihrer Gotteskraft als die höhere, rechte Weisheit — als die wahre Lösung der im Menschen vorhandenen Probleme und Befriedigung seines höchsten Bedürfnisses — dem menschlichen Bewußtsein nachweisen mußte. Die Säze der Heilsbotschaft mußten also einen Prozess eingehen; sie mußten in die Sprache menschlicher Begriffe übersezt werden. Wie hiebei die Gefahr nahe lag, sich nicht bloß auf allgemein menschlich verständliche Kategorieen und Begriffe zu beschränken, sondern ma-

terielle Philosophumena heidnischer Speculation mit in die Darstellung der christlichen Lehre hereinzuziehen (Origenes), um diese den Heiden dadurch annehmbarer erscheinen zu lassen, dies ist schon oben (§. 13) gezeigt worden. Aber auch abgesehen davon zeigten sich bald die Schwierigkeiten und Gefahren, die mit jedem Versuche verbunden sind, ewige innergöttliche Verhältnisse in die Sprache menschlicher Begriffsformen zu übersezen. Die Entwicklung der Lehre von der Person Christi (zunächst vom Logos) gibt davon Zeugnis. — Drittens wurde die christliche Kirche durch den Kampf mit der Häresie zu einer Thätigkeit sollicitirt, welche den Keim dessen, was wir Kirchen- und Dogmengeschichte nennen, in sich schloß. Denn nicht etwa nur, daß die polemischen Schriften gegen die Häretiker jezt für uns den Werth kirchengeschichtlich wichtiger Dokumente haben, und uns einen reichen kirchengeschichtlichen Stoff liefern: sondern auch damals schon war man auf allen Punkten jener Kämpfe auf die Frage einzugehen genöthigt, was das genuine, von den Aposteln überlieferte Christenthum, und was eine Neuerung und Entstellung sei, und sich der geschichtlichen Continuität mit der apostolischen Kirche und Lehre bewußt zu werden.

So sind also die Keime der jezigen drei Hauptformen christlich theologischer Wissenschaft, wenn auch noch nicht in ihrer jezigen Form (weil noch eng mit dem praktischen Bedürfnis verwachsen), doch in ihrer wesentlichen Gliederung als mit organischer Nothwendigkeit sich entwickelnde bereits in der nachapostolischen Periode vorhanden.

Sieht man aber die christliche Literatur dieser Periode in Bezug auf ihren Inhalt sich im allgemeinen an, so mag dem zum erstenmal in sie hineinblickenden zweierlei anfangs allerdings auffallen. Wenn er nämlich etwa mit der schülerhaften Erwartung an diese Kirchenväter herantreten würde, als ob in ihnen das reformatorische Bekenntnis von der Rechtfertigung aus dem Glauben und von der Ohnmacht des menschlichen Willens sich gewiß klar und deutlich auf jedem Blatte als die alles tragende Grundidee wiederfinden würde, so wird derselbe schmerzlich enttäuscht, ja erschreckt durch die Wahrnehmung, daß erstlich das Verhältnis des Glaubens zu den Werken sich sehr selten und auch da nicht einmal mit besonderer Schärfe besprochen findet, und daß zweitens anstatt der Ohnmacht vielmehr die Freiheit des Willens allenthalben stark betont wird. Indessen bei einigem Besinnen verlieren diese Erscheinungen ihren auffallenden Charakter. Denn was die zweite derselben betrifft, so zeigt sich bei näherem Zusehen, daß die Willensfreiheit

nicht im Gegensaz zur Gnade betont wird, sondern im Gegensaz zu jener allen gnostischen Systemen gemeinsamen Irrlehre von einem Gebundensein des Willens durch die Materie und einem Wurzeln der Sünde in der Materialität und einem prästabilirten Unterschied zwischen *ψυχικοῖς* und *πνευματικοῖς*, von denen die ersteren die Materie nicht sollen überwinden können, weil sie des Lichtfunkens ermangeln[1]), — sowie ferner im Gegensaze zu der heidnischen Lehre vom fatum.[2]) Was aber den ersten Punkt, die Rechtfertigungslehre, betrifft, so ist es klar, daß der Vortrag derselben weder vor den Heiden, die noch gar nicht die Frage: „Was muß ich thun, daß ich selig werde?" thaten, noch vor den von Curiositätsproblemen erfüllten gnostischen Häretikern seine Stelle hatte, sondern nur im Innern der christlichen Gottesdienste, und sodann Juden und judaisirenden Richtungen gegenüber. Aber hier finden wir sie denn auch in voller Deutlichkeit und ganz in paulinischer Weise entwickelt. Den Ephesern schreibt Ignatius ganz zu erbaulichem Zweck, wie

---

1) So spricht z. B. Irenäus haer 4, 37, 1 die Willensfreiheit sehr energisch aus: Liberum eum (hominem) Deus fecit ab initio, habentem suam potestatem et suam animam ad utendum sententia Dei voluntarie et non coactum a Deo . . . . Posuit autem in homine potestatem electionis, quemadmodum et in angelis. Aber in welchem Gegensaze er dies thut, zeigt sogleich die folgende (griechisch erhaltene) sect. 2: *εἰ φύσει οἱ μὲν φαῦλοι οἱ δὲ ἀγαθοὶ γεγόνασιν* (wie nach gnostischer Lehre), *οὐθ' οὗτοι ἐπαινετοὶ, ὄντες ἀγαθοὶ, τοιοῦτοι γὰρ κατεσκευάσθησαν· οὔτ' ἐκεῖνοι μεμπτοὶ, οὕτως γεγονότες.* Vgl. auch cp. 39 und cp. 4, 3.

2) So stellt Justinus (apol. I, 43) die Lehre vom freien Willen in direktem Gegensaz zur Lehre vom fatum auf. *Ὅπως δὲ μή τινες ἐκ τῶν προλελεγμένων ὑφ' ἡμῶν δοξάσωσι καθ' εἱμαρμένης ἀνάγκην φάσκειν ἡμᾶς τὰ γινόμενα γίνεσθαι, ἐκ τοῦ προειπεῖν προεγνωσμένα, καὶ τοῦτο διαλύομεν. Τὰς τιμωρίας καὶ τὰς κολάσεις καὶ τὰς ἀγαθὰς ἀμοιβὰς κατ' ἀξίαν τῶν πράξεων ἑκάστου ἀποδίδοσθαι, διὰ τῶν προφητῶν μαθόντες καὶ ἀληθὲς ἀποφαινόμεθα. Ἐπεὶ εἰ μὴ τοῦτό ἐστιν, ἀλλὰ καθ' εἱμαρμένην πάντα γίνεται, οὔτε τὸ ἐφ' ἡμῖν* (d. i. liberum arbitrium) *ἐστιν ὅλως. Εἰ γὰρ εἵμαρται τόνδε τινὰ ἀγαθὸν εἶναι καὶ τόνδε φαῦλον, οὐθ' οὗτος ἀποδεκτὸς οὔτ' ἐκεῖνος μεμπτέος.* Ebenso apol. II, 7. Aehnlich dial. c. Tryph. 88, um den Sündenfall als verschuldeten hinzustellen. Wie wenig Justin daran denkt, dem menschlichen Willen Gott gegenüber ein Verdienst zuzusprechen, zeigt die schöne Stelle dial. c. Tryph. 101 (*καὶ αὐτὸς σωθήσεσθαι ὑπὸ τοῦ αὐτοῦ θεοῦ μηνύων, ἀλλ' οὐ τῇ αὐτοῦ βουλῇ ἢ ἰσχύϊ πράττειν τι καυχώμενος*). — Tertull de poenit. Quid quod voluntas facti origo est! Viderint enim, si qua casui aut necessitati aut ignorantiae imputantur: quibus exceptis jam non nisi voluntate delinquitur.

der Glaube der Liebe vorangehe und in der Liebe sich bewähre [3]); den ebionitischen Irrlehrern aber stellt er den Saz entgegen, daß wir allein im Glauben an Christi Kreuz und Auferstehung und nicht in den Werken des Gesezes unsre Gerechtigkeit haben (siehe oben §. 16 Anm. 1). — Clem. Rom. (cp. 32—33) entwickelt scharf die paulinische Rechtfertigungslehre. [4]) Tertullian sezt (de resurr. carn. I) die Rechtfertigungslehre an der Hand paulinischer Stellen zu erbaulich belehrendem Zweck den Christen, Justinus Martyr aber den Juden zur Widerlegung auseinander. [5]) Und selbst wo die Kirchenväter, gnostische Irrlehren bekämpfend, keinen Anlaß haben die Rechtfertigungslehre zu entwickeln, sieht

---

3) Ign. ad Eph. 14: *Ὧν οὐδὲν λανθάνει ὑμᾶς, ἐὰν τελείως εἰς Ἰησοῦν Χριστὸν ἔχητε τὴν πίστιν καὶ τὴν ἀγάπην, ἥτις ἐστὶν ἀρχὴ ζωῆς καὶ τέλος. Ἀρχὴ μὲν πίστις, τέλος δὲ ἀγάπη. Τὰ δὲ δύο, ἐν ἑνότητι γενόμενα, θεοῦ ἐστιν· τὰ δὲ ἄλλα πάντα εἰς καλοκἀγαθίαν ἀκόλουθά ἐστιν. Οὐδεὶς πίστιν ἐπαγγελλόμενος ἁμαρτάνει, οὐδὲ ἀγάπην κεκτημένος μισεῖ. Φανερὸν τὸ δένδρον ἀπὸ τοῦ καρποῦ αὐτοῦ· οὕτως οἱ ἐπαγγελλόμενοι Χριστιανοὶ εἶναι, δι' ὧν πράσσουσι ὀφθήσονται.* Vgl. ad Magn. 5—6.

4) Ad Cor. 32. *Πάντες οὖν ἐδοξάσθησαν καὶ ἐμεγαλύνθησαν οὐ δι' αὐτῶν ἢ τῶν ἔργων αὐτῶν ἢ τῆς δικαιοπραγίας, ἧς κατειργάσαντο, ἀλλὰ διὰ τοῦ θελήματος αὐτοῦ. Καὶ ἡμεῖς οὖν διὰ θελήματος αὐτοῦ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ κληθέντες, οὐ δι' ἑαυτῶν δικαιούμεθα οὐδὲ διὰ τῆς ἡμετέρας σοφίας ἢ συνέσεως ἢ εὐσεβείας ἢ ἔργων, ὧν κατειργασάμεθα ἐν ὁσιότητι καρδίας, ἀλλὰ διὰ τῆς πίστεως, δι' ἧς πάντας τοὺς ἀπ' αἰῶνος ὁ παντοκράτωρ θεὸς ἐδικαίωσεν.* Cp. 33. *Τί οὖν ποιήσωμεν, ἀδελφοί; Ἀργήσωμεν ἀπὸ τῆς ἀγαθοποιΐας καὶ ἐγκαταλείπωμεν τὴν ἀγάπην; Μηδαμῶς τοῦτο ἐάσαι ὁ δεσπότης ἐφ' ἡμῖν γε γενηθῆναι, ἀλλὰ σπεύσωμεν μετὰ ἐκτενείας καὶ προθυμίας πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἐπιτελεῖν.*

5) Dial. c. Tryph. 13: *Καθαριζόμενοι πίστει διὰ τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ καὶ τοῦ θανάτου αὐτοῦ, ὅς διὰ τοῦτο ἀπέθανεν.* Cp. 23: *Καὶ γὰρ αὐτὸς ὁ Ἀβραὰμ ἐν ἀκροβυστίᾳ ὢν διὰ τὴν πίστιν, ἣν ἐπίστευσε τῷ θεῷ, ἐδικαιώθη καὶ εὐλογήθη, ὡς ἡ γραφὴ σημαίνει· τὴν δὲ περιτομὴν εἰς σημεῖον, ἀλλ' οὐκ εἰς δικαιοσύνην ἔλαβεν.* Cp. 40: *Τὸ μυστήριον οὖν τοῦ προβάτου, ὃ τὸ πάσχα θύειν ἐντέταλται ὁ θεὸς, τύπος ἦν τοῦ Χριστοῦ, οὗ τῷ αἵματι κατὰ τὸν λόγον τῆς εἰς αὐτὸν πίστεως χρίονται τοὺς οἴκους ἑαυτῶν, τουτέστιν ἑαυτοὺς, οἱ πιστεύοντες εἰς αὐτόν.* Cp. 44: *Καὶ ἐξαπατᾶτε ἑαυτοὺς, ὑπονοοῦντες διὰ τὸ εἶναι τοῦ Ἀβραὰμ κατὰ σάρκα σπέρμα πάντως κληρονομήσειν τὰ κατηγγελμένα παρὰ τοῦ θεοῦ διὰ τοῦ Χριστοῦ δοθήσεσθαι ἀγαθά. οὐδεὶς γὰρ οὐδὲν ἐκείνων οὐδαμόθεν λαβεῖν ἔχει πλὴν οἱ τῇ γνώμῃ ἐξομοιωθέντες τῇ πίστει τοῦ Ἀβραάμ.* Cp. 52: *Οἱ γὰρ ἀπὸ τῶν ἐθνῶν ἁπάντων διὰ τῆς πίστεως τῆς τοῦ Χριστοῦ θεοσεβεῖς καὶ δίκαιοι γενόμενοι, πάλιν παραγενησόμενον αὐτὸν προσδοκῶμεν.* Cp. 54 (an der Stelle Gen. 49, 11): *τὸ τῷ αἵματι αὐτοῦ ἀποπλύνειν μέλλειν τοὺς πιστεύοντας αὐτῷ ἐδήλου.*

man die leztere doch aus der Art, wie sie die falsche Christustheorie der Gegner bekämpfen, überall durchschimmern.[6]) Es versteht sich ja aber von selbst, daß die Kirchenväter dem Antinomismus der Gnostiker gegenüber mehr die Lehre von der Wiedergeburt[7]), als die von der Rechtfertigung, und den Irrlehren der Gnostiker gegenüber mehr das Dogma, welches geglaubt wird, (den Glauben im Sinne von Glaubenslehre), als die rechtfertigende Kraft des Glaubens, urgiren mußten.

Und so sahen sie sich denn von zwei Seiten her veranlaßt, vor allem die Lehre von der Menschwerdung des Logos in Christo und somit auch die von seinem Verhältnis zum Vater begrifflich zu entwickeln, einerseits um den Heiden zu zeigen, daß diese Lehre nicht widervernünftig sei, andrerseits, um die wahre Lehre über diesen Punkt der falschen gnostischen Christologie entgegenzustellen. Die Quelle, woraus die wahre Lehre geschöpft wurde, war die heil. Schrift. Allein in der Auslegungsweise derselben gingen die verschiedenen Schulen auseinander, und dies ist zuvörderst zu betrachten.

§. 23.

Die Schriftauslegung der einzelnen Schulen.

Daß die apostolischen Briefe und ebenso die Evangelien in ihrem historischen Sinne aufgefaßt wurden, verstand sich von selbst. Die Lehrstellen aus beiden finden wir in der That bei allen Vätern der nachapostolischen Zeit im ganzen genommen richtig ausgelegt und passend angewendet, und den Folgerungen, welche aus solchen Lehrstellen gegen häretische Irrlehren gezogen wurden, wird wohl niemand die Zustimmung versagen. Nicht so einfach stellte sich die Sache in Betreff des alten Testamentes. Der alte Bund war eine Weissagung auf den neuen nicht allein in Worten sondern auch in Thatsachen (Geschichte und Cultus), und dies typische Verhältnis wird bereits im neuen Testamente hervorgehoben. (Ev. Matth.; Hebr.; Gal. 3–4; Apgsch. 2; 1 Cor. 10; 1 Petr. 3, 19 ff. u. a.) In jeder vorläufigen Heilsthat spiegelt sich die schließliche bereits im voraus ab. Die Rettung der Menschheit durch die Sündfluth hindurch in der Person Noahs des Stammvaters einer neuen Menschheit —

6) Z. B. Iren. adv. haer. 4, 27, 2. Omnes enim homines egent gloria Dei, justificantur autem non a semetipsis, sed a Domini adventu, qui intendunt lumen ejus. Vgl. 3, 24, 1; 4, 25, 2 u. a.

7) Daß der (wahre) Glaube den Menschen „aus einem wilden Oelbaum in einen edlen verwandle" (Iren. 5, 10, 2).

Isaak der Sohn der Verheißung neben Ismael dem Sohn der Natur — Joseph, der von seinen Brüdern an die Heiden verkauft wird und gerade dadurch seine Brüder rettet — die Geburt Israels aus Aegypten heraus zum Volke — die vorbildliche Herrlichkeit des davidischen Königthums — das alles sind wesentliche und organische Typen neutestamentlicher Heilsverhältnisse. Diesen Typen nachzugehen, war die christliche Kirche berechtigt; auch läßt sich hierbei die Gefahr, in Willkürlichkeit zu gerathen, unschwer vermeiden, sobald man sich nur an die in der heil. Schrift selbst gegebenen Fingerzeige hält, und dem organischen Gange der Heilsoffenbarung nachgeht. Diese gesunde typische Schriftauslegung findet sich vielfach noch bei Justinus, hier und da auch bei späteren.

Nun war aber außerhalb der christlichen Kirche, im alexandrinischen Judenthum, eine ganz andere, die allegorische Auslegung des a. Test. aufgekommen. Von einem subjektivistischen Standpunkte aus erklärte man geschichtliche Ereignisse, welche mit den vorgefaßten Ansichten des philonisch verderbten Platonismus sich nicht vertragen wollten, sowie Gesezesbestimmungen, die allenfalls zu kleinlich erschienen, nicht mehr buchstäblich historisch, sondern in willkürlich allegorischer Weise. Es unterscheidet sich diese verkehrte Allegoristik von der echten Typik dadurch, daß bei lezterer die objektiv in der Heilsgeschichte selbst liegenden organischen Keime analoger Zukunftsentwicklung aufgesucht werden, bei der Allegoristik hingegen eine subjektive Lehrtheorie dem a. t. Bibelwort aufgedrängt wird, sodaß historisch gemeinte Erzählungen nicht mehr historisch sein, sondern etwas ihrem Zusammenhange völlig fremdes bedeuten sollen, wo denn die subjektive Willkür freiesten Spielraum hat.

Diese wesentlich außerchristliche allegorische Auslegung wurde nun auch in die christliche Theologie herübergenommen. Nächsten Anlaß bot die gegen Juden gerichtete Apologetik, indem man die Juden mit ihren eignen Waffen schlagen wollte; in dieser Weise hat schon Justin neben gesunder Typik auch manche kranke Allegoristik.[1]) Allein auf weit minder entschuldbare Weise haben die alexandrinischen Väter, aus purer Liebhaberei und weil sie mit der alexandrinischen Gesammtbildung auch diese Auslegungskunst überkommen hatten, die Allegoristik angewendet. Ein erstes abschreckendes Beispiel ist der in Alexandria entstandene, den Namen des Barnabas

1) Z. B. Just. c. Tryph. cp. 41, das Opfer, das geheilte Aussäzige zu bringen hatten, τύπος ἦν τοῦ ἄρτου τῆς εὐχαριστίας. Cp. 42, die zwölf Schellen am Rock des Hohepriesters bedeuten die zwölf Apostel und darauf soll sich Ps. 19, 4 beziehen. Und dgl. mehr.

tragende Brief.[2]) Aber auch Clemens Alex. und Origenes huldigen dieser allegoristischen Exegese, und wenden sie sogar auf die geschichtlichen Theile des neuen Testaments an[3]), doch ohne den histor. Sinn der betreffenden Abschnitte in Abrede zu stellen.[4]) Origenes sah sogar die Wurzel aller Häresieen darin, daß die Schrift nur *πρὸς τὸ ψιλὸν γράμμα* ausgelegt und nicht *κατὰ τὰ πνευματικά* verstanden werde.[5]) Unter der pneumatischen oder „mystischen" Auslegung verstand er aber eben die allegorische, im Gegensaze zur historischen, sowie zur „moralischen" Nuzanwendung.[6])

Die afrikanischen Väter, Tertullian vor allem, hielten sich an den nüchternen historischen Schriftsinn, und würden in ihren Schrifterklärungen noch besseres geleistet haben, wenn ihnen nicht die erforderliche Kenntnis der hebr. Sprache abgegangen wäre.

Dagegen sind Spuren vorhanden, aus welchen hervorgeht, daß die griechischen Väter in dem palästinensisch-antiochenischen Syrien, Julius Africanus, Presbyter in Nicopolis (Emmaus) † 232, ein Freund des Origenes, Dorotheus, Presb. zu Antiochia † 290, und Lucianus, Presb. in Antiochia † 311 als Märtyrer in Nicomedien, eine historisch und grammatisch genaue Exegese geübt haben.[7])

---

2) Barn. cp. 10: Die mosaischen Speisegebote würden von den Juden mit Unrecht buchstäblich verstanden. Das Verbot, Adlerfleisch zu essen, sei allegorisch zu verstehen als ein Verbot räuberischer Handlungen, das Verbot des Hasenfleisches als ein Verbot der Knabenschändung, *ὅτι ὁ λαγωὸς κατ' ἐνιαυτὸν πλεονεκτεῖ τὴν ἀφόδευσιν* (!), das Verbot des Hyänenfleisches als ein Verbot des Ehebruchs, weil die Hyäne *παρ' ἐνιαυτὸν ἀλλάσσει τὴν φύσιν, καί ποτε μὲν ἄῤῥεν, ποτὲ δὲ θῆλυ γίγνεται* und weil sie *τῷ στόματι κύει* (!). Und dergleichen scharfsinniger Unsinn mehr.

3) So sollen z. B. bei der Speisung die zwölf Körbe übrigbleibender Brocken die (von Jesu der kommenden Generation hinterlassenen) zwölf Apostel bedeuten.

4) Orig. de princ. 4, 19.

5) Ebendas. 4, 9 ff.

6) Orig. hom. 5 in Levit. §. 5; c. Cels. 4, 49 ff.; 5, 60; 6, 70.

7) Von Julius Afr. sind nur Fragmente (in Routh reliq. sacr. p. 105 ff.) über die beiden andern nur Nachrichten (Euseb. 7, 32, 1; 8, 13; 9, 6) übrig. Lucian und Hesychius haben sich, ebenso wie Origenes, um kritische Herstellung eines reinen Schrift- (d. h. LXX-) Textes bemüht. (Hieron. adv. Rufin. II; praef. in quat. evv. ad Damasam. Vgl. Hug, Einl. in das n. Test. Theil I, §. 36 ff.)

§. 24.

Die Entwicklung der Lehre vom Logos und seiner Menschwerdung.

a) Monarchianer und Trinitarier.

Die Substanz der biblisch-kirchlichen Lehre von Jesu Christo, dem menschgewordenen Sohne Gottes und seiner Gottheit tritt uns vor allem Anfang einer begrifflichen Lehrentwicklung als der aus der h. Schrift geschöpfte Glaube der Gemeinde Christi in der unmittelbaren Form des Bekenntnisses, aber in unzweideutiger Bestimmtheit entgegen, in den Briefen des Ignatius, welcher dies Bekenntnis mit seinem Blute besiegelt hat. Wenn derselbe nämlich (Rom. 2) schreibt *ἵνα ᾄσητε τῷ πατρὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*, oder sonst (z. B. Eph. 1, Trall. 12 u. a.) Christum und den Vater nebeneinander nennt, so sieht man, daß er beide für unterschiedene Personen ansieht; wenn er aber dann wieder (Trall. 7, Smyrn. 1, und 10) *ὁ θεὸς ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς* sagt, so zeigt sich, daß er Christo unbedingt die volle Gottheit und göttliche Wesenheit zuschreibt. Beide Seiten vereint finden sich Rom. 3: *ὁ θεὸς ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς ἐν πατρὶ ὤν.* — Wie er sich das Verhältnis des Sohnes, welcher *ὁ θεὸς* ist, zu dem Vater, welcher *ὁ θεός* ist, gedacht habe, erhellt aus den Stellen Eph. 3: *Ἰησοῦς Χριστὸς, τὸ ἀδιάκριτον ἡμῶν ζῆν, τοῦ πατρὸς ἡ γνώμη*, (vgl. Eph. 17) wo er sagt, daß Christus nicht bloß uns den Vater offenbare, sondern in sich die *γνώμη* des Vaters sei, und Eph. 7: *εἷς ἰατρός ἐστι, σαρκικός τε καὶ πνευματικὸς, γεννητὸς καὶ ἀγέννητος, ἐν σαρκὶ γενόμενος θεὸς, ἐν θανάτῳ ζωὴ ἀληθινὴ, καὶ ἐκ Μαρίας καὶ ἐκ θεοῦ, πρῶτον παθητὸς καὶ τότε ἀπαθὴς, Ἰ. Χριστὸς ὁ κύριος ἡμῶν* und endlich Magn. 8, wo er die Ewigkeit des Logos ausspricht in den Worten: *Ἰ. Χρ. ὅς ἐστιν αὐτοῦ λόγος ἀΐδιος, οὐκ ἀπὸ σιγῆς προελθών* (d. h. dem nicht eine Zeit des Schweigens voranging).

Sind hier auch noch keine näheren Begriffsbestimmungen gegeben, so ist doch ersichtlich, daß Ignatius nimmermehr der Ansicht, als ob Gott schlechthin oder der Vater selber Christo eingewohnt hätte, würde beigestimmt haben. Diese Ansicht, die sogenannte monarchianische, trat frühzeitig unter den Christen auf[1]), und der

---

1) Just. c. Tryph. 128 erzählt: *γινώσκω τινὰς προλέγειν ταῦτα βουλομένους, καὶ φάσκειν τὴν δύναμιν τὴν παρὰ τοῦ πατρὸς τῶν ὅλων φανεῖσαν τῷ Μωυσεῖ κ. λ. ἄγγελον καλεῖσθαι ἐν τῇ πρὸς ἀνθρώπους προόδῳ . . . δόξαν δὲ, ἐπειδὴ ἐν ἀχωρήτῳ ποτὲ φαντασίᾳ φαίνεται, ἄνδρα δέ ποτε καὶ ἄνθρωπον καλεῖσθαι, ἐπειδὴ ἐν μορφαῖς τοιαύταις σχηματιζόμενος φαίνεται, αἷσπερ βούλεται ὁ πατὴρ· καὶ λόγον καλοῦσιν,*

Gegensaz zwischen den Monarchianern und den Trinitariern ist der erste, welcher innerhalb [2]) der christlichen Kirche und Lehrentwicklung zum Austrag gekommen ist.

Nach monarchianischer Anschauung ist der Sohn vom Vater nicht persönlich unterschieden; so tritt der Monarchianismus bei Praxeas[3]) auf, und steigert sich bei Noetus zum sogenannten Patripassianismus.[4]) So sehr nun bei dieser Lehre die Person Christi über alles Maaß erhoben zu werden scheint, insofern sie mit Gott schlechthin identificirt wird, so wird sie doch in der That herabgedrückt zur Trägerin einer bloß momentan wirkenden Kraft Gottes. Denn so wenig wir auch über des Praxeas und Noetus eigentliche Lehrmeinung genaueres wissen, so ist doch selbstverständlich, daß sie nicht können behauptet haben, der ewige, eine, weltregierende Gott habe aufgehört, weltregierend zu sein, und so schlechthin in einen Menschen sich verwandelt oder im Menschen Jesus gewohnt, daß er außerhalb Jesu nicht mehr vorhanden ge-

---

ἐπειδὴ καὶ τὰς παρὰ τοῦ πατρὸς ὁμιλίας φέρει τοῖς ἀνθρώποις· ἄτμητον δὲ καὶ ἀχώριστον τοῦ πατρὸς ταύτην τὴν δύναμιν ὑπάρχειν. Der Vater lasse, wann er wolle, diese Kraft — bald unter dieser bald unter jener Form aus sich herausstrahlen.

2) Der Monarchianismus hatte in der nachapostolischen Kirche nicht den Namen und die Geltung einer Häreſe (wie der Gnosticismus), sondern höchstens einer irrigen Lehre. Erst der nachconstantinischen Zeit ging der Unterschied zwischen Häreſe und irriger Lehre verloren.

3) Vgl. Tertull. adv. Praxeam. Hienach lehrte Praxeas (von Kleinasien nach Rom gekommen, um 192) duos unum esse, ut idem pater et filius habeatur. Er nannte dies monarchia, behauptete, daß er hiedurch den Kern des Christenthums, den Glauben an Einen Gott, rette, während seine Gegner duos et tres (deos) praedicent. In der Person Christi sei die caro der filius, der Geist Christi aber der pater. — Tertullian braucht von dieser Lehre zwar den Ausdruck haeresis; Praxeas wurde aber in Rom nicht angefochten, geschweige aus der Kirchengemeinschaft geschloßen. Vgl. unten §. 30.

4) Schon dem Praxeas zieht Tertullian die Consequenz, daß sonach pater natus et passus esset. Noetus von Smyrna (um 230) hat aber (nach dem Bericht Theodorets in haeret. fab. comp. 3, 3) wirklich gelehrt: ἕνα εἶναι θεὸν καὶ πατέρα, τῶν ὅλων δημιουργόν, ἀφανῆ μέν, ὅταν ἐθέλῃ, φαινόμενον δέ, ἡνίκα ἂν βούληται· καὶ τὸν αὐτὸν ἀόρατον εἶναι καὶ ὁρώμενον, καὶ γεννητὸν καὶ ἀγέννητον· ἀγέννητον μὲν ἐξ ἀρχῆς, γεννητὸν δὲ ὅτε ἐκ παρθένου γεννηθῆναι ἠθέλησε [was Ignatius vom Logos gesagt hatte, sagte Noet vom Vater] ἀπαθῆ καὶ ἀθάνατον, καὶ πάλιν αὖ παθητὸν καὶ θνητόν· ἀπαθὴς γὰρ ὤν, φησι, τὸ τοῦ σταυροῦ πάθος ἐθελήσας ὑπέμεινε. Τοῦτον καὶ Υἱὸν ὀνομάζουσι καὶ Πατέρα, πρὸς τὰς χρείας τοῦτο κἀκεῖνο καλούμενον. Noet wurde in Smyrna aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen.

wesen wäre. Vielmehr darf man mit voller Sicherheit annehmen, daß des Praxeas und des Noetus Meinung eine ähnliche gewesen, wie sie nachher bei Beryllus von Bostra [5]) und noch deutlicher bei Sabellius [6]) hervorgetreten ist: daß nämlich ein von Gott temporär ausgegangener „Strahl", also eine temporär effulgurirende Kraft Gottes, Jesu eingewohnt habe. Für diese Annahme spricht auch der Umstand, daß des Praxeas Lehre, als Artemon dieselbe (zwischen 202 und 218) in krasser Form erneuerte, mit der des Theodotus Trapezites zusammengeworfen ward, welcher (siehe unten §. 30 Anm. 11) Jesum für einen bloßen Menschen erklärte. Und hiebei langte in der That der Monarchianismus in seiner lezten Gestalt an, welche Paulus von Samosata ihm gab. Denn während Sabellius Sohn und Geist, wenn auch nur als Kräfte, so doch als wesentliche ewige Kräfte in Gott gedacht hatte, sodaß in Jesu wenigstens eine wesentliche Seite des göttlichen Wesens sich temporär manifestirt hätte, so war es nach Paul v. Samosata [7]) eine zufällige, momentane Kraftausströmung, welche in Jesu

---

5) Beryllos, Bisch. v. Bostra in Arabien, lehrte um 244 (Eus. 6, 33): *τὸν σωτῆρα καὶ κύριον ἡμῶν μὴ προϋφεστάναι κατ' ἰδίαν οὐσίας* [im Sinn des späteren *ὑποστάσεως*] *περιγραφὴν πρὸ τῆς εἰς ἀνθρώπους ἐπιδημίας* [also Leugnung der Präexistenz], *μηδὲ μὴν θεότητα ἰδίαν ἔχειν, ἀλλ' ἐμπολιτευμένην αὐτῷ μόνην τὴν πατρικήν.* Hier steht also der Vater deutlich außerhalb Jesu Christo, und da es keinen Gott-Sohn gibt, so bleibt nichts übrig, als daß eine momentane Ausstrahlung des Vaters Jesu eingewohnt habe. — Beryll wurde durch Origenes seines Irrthums überführt und zur wahren Lehre zurückgebracht.

6) Sabellius, Presbyter in Ptolemais (250—260), lehrte wie Praxeas und Noet (Epiph. h. 62, 1 f.): *τὸν αὐτὸν εἶναι πατέρα, τὸν αὐτὸν υἱόν, τὸν αὐτὸν εἶναι ἅγιον πνεῦμα· ὡς εἶναι ἐν μιᾷ ὑποστάσει τρεῖς ὀνομασίας*, erklärte seine Meinung aber näher dahin, daß Vater Sohn und Geist so in Gott seien, wie Leib Seele und Geist im Menschen oder wie in der Sonne *τρεῖς ἐνεργεῖαι* seien, nämlich *τὸ φωτιστικόν, τὸ θάλπον, καὶ αὐτὸ τὸ τῆς περιφερείας σχῆμα.* So sei der Vater *τὸ εἶδος πάσης τῆς ὑποστάσεως*, der Sohn die leuchtende, der h. Geist die wärmende Kraft. *Πεμφθέντα δὲ τὸν υἱὸν καιρῷ ποτε ὥσπερ ἀκτῖνα καὶ ἐργασάμενον τὰ πάντα ἐν τῷ κόσμῳ τὰ τῆς οἰκονομίας τῆς εὐαγγελικῆς καὶ σωτηρίας τῶν ἀνθρώπων* (rechnet Sabellius dazu etwa auch schon die Theophanieen im a. Bunde?) *ἀναληφθέντα δὲ αὖθις εἰς τὸν οὐρανόν, ὡς ὑπὸ ἡλίου πεμφθεῖσαν ἀκτῖνα καὶ πάλιν εἰς τὸν ἥλιον ἀναδραμοῦσαν· τὸ δὲ ἅγιον πνεῦμα πέμπεσθαι εἰς τὸν κόσμον καὶ καθεξῆς καὶ καθ' ἕκαστα εἰς ἕκαστον τῶν καταξιουμένων.* Den Sabellius zu widerlegen mislang dem Dionysius Alexandrinus; es erhielt sich eine Anhängerschaft des Sabellius bis ins vierte Jahrhundert. Daher statt Monarchianer auch der Name „Sabellianer" aufkam.

7) Paulus aus Samosata wurde um 262 Bischof von Antiochia. Da

wirkte, analog etwa, wie der Geist Gottes in den Propheten gewirkt hatte, sodaß Jesus als bloßer Mensch, in welchem eine Kraft aus Gott wirkt, erscheint.[8])

Dieser monarchianischen, im platten Rationalismus verlaufenden Irrlehre gegenüber hielt nun die christliche Kirche fest an der Lehre, daß in Gott eine wesentliche Trias und daß der Sohn *ἕτερός τις* sei im Verhältnis zum Vater, und so aus dem Vater gezeugt, daß der Vater durch die Zeugung des Sohnes an seiner eignen Substanz nichts verloren habe.[9]) Diese leztere Bestimmung ward im Gegen-

---

er durch unehrliche Verwaltung des Kirchengutes, durch hochfahrenden Charakter und hierarchisches Wesen (*βῆμα μὲν καὶ θρόνον ὑψηλὸν ἑαυτῷ κατασκευασάμενος, οὐχ ὡς Χριστοῦ μαθητής, σκῆπτρον δὲ, ὥςπερ οἱ τοῦ κόσμου ἔχουσιν*, Eus. 7, 30) ebenso wie durch seine Irrlehre Anstoß gegeben, so wurden drei Synoden in Antiochia gegen ihn gehalten, deren lezte (269) ihn des Amtes entsezte. Noch wollte er, auf seiner Gönnerin Zenobia Schuz pochend, seinem Nachfolger die Wohnung nicht räumen; da wandten sich — merkwürdigerweise — die Bischöffe 272 an den Kaiser Aurelian, und der heidnische Kaiser entschied *τούτοις νεῖμαι τὸν οἶκον, οἷς ἂν οἱ κατὰ τὴν Ἰταλίαν καὶ τὴν Ῥωμαίων πόλιν ἐπίσκοποι τοῦ δόγματος ἐπιστείλοιεν* (Eus. 7, 30). So mußte Paul sich fügen.

8) Nach Epiph. h. 65 lehrte er: *θεὸν πατέρα καὶ υἱὸν καὶ ἅγ. πνεῦμα ἕνα θεὸν εἶναι, ἐν θεῷ δὲ ἀεὶ ὄντα τὸν αὐτοῦ λόγον καὶ τὸ πνεῦμα αὐτοῦ, ὥςπερ ἐν ἀνθρώπου καρδίᾳ ὁ ἴδιος λόγος* [Vernunft]· *μὴ εἶναι δὲ τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ ἐνυπόστατον* [eigne Existenz habend], *ἀλλὰ ἐν αὐτῷ θεῷ*. Nun sei er aber über Sabellius und Noet noch hinausgegangen in folgenden Säzen: *ἐλθόντα τὸν λόγον καὶ ἐνοικήσαντα ἐν Ἰησοῦ ἀνθρώπῳ ὄντι. Ἄνθρωπος ἦν ὁ Ἰησοῦς, καὶ ἐν αὐτῷ ἐνέπνευσεν ἄνωθεν ὁ λόγος· ὁ πατὴρ γὰρ ἅμα τῷ υἱῷ* [es ist die Vernunft in Gott gemeint] *εἷς θεὸς, ὁ δὲ ἄνθρωπος κάτωθεν τὸ ἴδιον πρόσωπον ὑποφαίνει. — Οὐ φάσκει δὲ οὗτος κατὰ τὸν Νοητὸν τὸν πατέρα πεπονθέναι, ἀλλά φησι ἐλθὼν ὁ λόγος ἐνήργησε μόνος καὶ ἀνῆλθε πρὸς τὸν πατέρα.* Während also nach Sabellius das *φωτιστικόν* als Glied einer wesentlichen Dreiheit in Gott erscheint, und von Gott ausstrahlend der constitutive Faktor der Person Christi wird, so ist dem Paul v. Samosata der *λόγος* nichts weiter, als die Gotte immanent inhärirende Vernunft oder Weisheit, und Jesus nichts als ein unter dem Einfluß dieser göttlichen Weisheit wirkender Mensch. Daher faßt denn auch Eusebius (4, 27) die Irrlehre des Samosateners in die Worte zusammen, er habe *περὶ τοῦ Χριστοῦ* gelehrt *ὡς κοινοῦ τὴν φύσιν ἀνθρώπου γενομένου*, und das encyclische Anklageschreiben der lezten antioch. Synode (bei Eus. 4, 30) sagt: *τὸν μὲν γὰρ υἱὸν τοῦ θεοῦ οὐ βούλεται συνομολογεῖν ἐξ οὐρανοῦ κατεληλυθέναι.*

9) Die erste und älteste Fassung dieser trinitarischen Lehre findet sich bei Justinus Martyr. Dial. c. Tryph. 128 stellt er den Monarchianern den Saz entgegen: *ὅτι δύναμις αὕτη, ἣν καὶ θεὸν καλεῖ ὁ προφητικὸς λόγος... καὶ ἄγγελον, οὐχ ὡς τὸ τοῦ ἡλίου φῶς ὀνόματι μόνον ἀριθμεῖται ἀλλὰ*

saz zu der emanatistischen Vorstellung beigefügt. Nicht als ein aus Gott hervorgegangenes, außer und unterhalb Gottes stehendes Wesen [10]), sondern als ein in Gott vor sich gehender, zu Gottes eig-

---

καὶ ἀριθμῷ ἕτερόν τί ἐστι. Ebenso cp. 56: ἕτερός ἐστι τοῦ τὰ πάντα ποιήσαντος θεοῦ, ἀριθμῷ λέγω ἀλλὰ οὐ γνώμῃ [der Subsistenz, nicht dem Wesen nach]. Indem er so die selbständige Persönlichkeit des Sohnes feststellt, spricht er ihm nun aber zweitens die θεότης, die Wesensgleichheit mit dem Vater, zu. Denn wie Ignatius so gibt auch er Christo das Prädicat θεὸς (c. Tryph. 56: ἐστι καὶ λέγεται θεὸς καὶ κύριος ἕτερος; cp. 86: θεὸς καὶ κύριος τῶν δυνάμεων ὁ Χριστὸς καλεῖται; cp. 58: θεὸς καλεῖται καὶ θεός ἐστι καὶ ἔσται; apol. I, 63: ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, ὃς καὶ λόγος πρωτότοκος ὢν τοῦ θεοῦ, καὶ θεὸς ὑπάρχει). Endlich aber beugt er jeder tritheistischen Ausdeutung und emanatistischen Vorstellung vor, indem er (c. Tryph. 128) beifügt: τὴν δύναμιν ταύτην γεγεννῆσθαι ἀπὸ τοῦ πατρὸς, δυνάμει καὶ βουλῇ αὐτοῦ, ἀλλ' οὐ κατ' ἀποτομὴν, ὡς ἀπομεριζομένης τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας, ὁποῖα τὰ ἄλλα πάντα μεριζόμενα καὶ τεμνόμενα οὐ τὰ αὐτά ἐστιν ἃ καὶ πρὶν τμηθῆναι· καὶ παραδείγματος χάριν παρειλήφειν τὰ ὡς ἀπὸ πυρὸς ἀναπτόμενα πυρὰ, ἃ ἕτερα ὁρῶμεν, οὐδὲν ἐλαττομένου ἐκείνου ἐξ οὗ ἀναφθῆναι πολλὰ δύνανται, ἀλλὰ ταὐτοῦ μένοντος. (Vgl. cp. 61.) Es ist klar, daß Justin unter der βουλή nicht einen Akt der Willkür im Gegensaz zum Wesen Gottes versteht, sondern mittelst dieser Bestimmung δυνάμει καὶ βουλῇ (vgl. c. Tryph. 76) den Akt der Zeugung des Sohnes nur als einen freien und bewußten geistigen Lebensakt hinstellen will im Gegensaz zu der emanatistischen Vorstellung, wonach die oberste Gottheit das Entströmen äonischer Kräfte gleichsam wider Willen erleidet als einen Naturprocess. Daß das Hervorgehen des Sohnes aus dem Vater kein Naturprocess, sondern ein Akt des Vaters ist, will Justin sagen, nimmermehr aber leugnen, daß dieser Akt ein aus dem Wesen des Vaters folgender und vom Wesen des Vaters unzertrennlicher Lebensakt sei. Hätte Justin den Logos (so wie später Arius) für ein durch einen (vereinzelten) Willensentschluß Gottes hervorgebrachtes Geschöpf angesehen, so hätte er nicht sagen können θεὸς ὑπάρχει. Denn er unterscheidet (c. Tryph. 4) sehr scharf die φύσις φθαρτή aller Geschöpfe von der ἀφθαρσία. — Der Logos ist ihm hingegen eine innerhalb Gottes fallende und zu Gott selbst gehörige, vor allen Geschöpfen vorhandene, substantiirte δύναμις Gottes. Vgl. c. Tryph. 61: ἀρχὴν πρὸ πάντων τῶν κτισμάτων ὁ θεὸς γεγέννηκε δύναμίν τινα ἐξ ἑαυτοῦ λογικὴν, welche δόξα, λόγος, σοφία, ἄγγελος θεοῦ, θεὸς genannt werde. Ἔχει γὰρ πάντα προσονομάζεσθαι ἔκ τε τοῦ ὑπηρετεῖν τῷ πατρικῷ βουλήματι καὶ ἐκ τοῦ ἀπὸ τοῦ πατρὸς θελήσει γεγενῆσθαι, ὁποῖον καὶ ἐφ' ἡμῶν γινόμενον ὁρῶμεν. Λόγον γάρ τινα προβάλλοντες, λόγον γεννῶμεν, οὐ κατ' ἀποτομὴν, ὡς ἐλαττωθῆναι τὸν ἐν ἡμῖν λόγον προβαλλόμενοι. In diesem Sinne nennt Justin (apol. I, 21) den Logos das πρῶτον γέννημα (nicht κτίσμα) τοῦ θεοῦ.

10) So wenig man bei Justin aus den Ausdrücken βουλῇ und θελήσει, die er dem Emanatismus entgegenstellt, auf eine arianische Vorstellung schließen darf, so sehr hat man Unrecht, ihm die sogenannte subordinatia-

nem Wesen gehörender, innerhalb Gottes sich substantiirender Lebensakt wurde der Logos gefaßt.

§. 25.

b) Die Frage nach der Ewigkeit des Logos und der Subordinatianismus.

Immerhin war auf orthodoxer Seite die Lehre vom Logos noch unentwickelt, und noch manche Fragen harrten der Beantwortung. Stand es auch bereits fest, daß der Logos ein vom Vater persönlich unterschiedenes aber innerhalb des Wesens Gottes sich vom Vater unterscheidendes, und zwar nicht durch einen emanatistischen Naturprocess, sondern durch einen freibewußten Lebensakt des Vaters gezeugtes Wesen sei, so war es nun doch noch die Frage, ob dieses Wesen bereits von Ewigkeit oder ob es erst zum Behufe der Weltschöpfung sein von dem Vater unterschiedenes Sein erlangt habe. In dieser Beziehung trat nun innerhalb der Trinitarier ein neuer Gegensaz in manchfachen Färbungen hervor.

---

nische Lehre beizumessen, er habe den Sohn für ein „geringeres" Wesen gehalten, als den Vater. Wenn er dem heidnischen Kaiser (apol. I, 13) sagt: *Ἰησοῦν Χρ. υἱὸν αὐτοῦ τοῦ ὄντως θεοῦ μαθόντες καὶ ἐν δευτέρᾳ χώρᾳ* [an zweiter Stelle] *ἔχοντες, πνεῦμα δὲ προφητικὸν ἐν τρίτῃ τάξει,* so redet er hier so, wie jeder orthodoxeste Christ heutigestages noch in gleicher Lage reden würde. Dem Heiden gegenüber konnte er sich auf eine spekulative Auseinandersezung des Mysteriums nicht einlassen; er mußte sich begnügen, ihm eine richtige Vorstellung von den wesentlichsten Grundzügen des christlichen Glaubens beizubringen, daß nämlich die Christen wirklich nur Einen unsichtbaren Gott verehren, und warum sie gleichwohl auch Christo göttliche Ehre erweisen. Vom Logos als solchem ist nun an dieser Stelle schon gar nicht die Rede, sondern vom menschgewordenen Logos, sowie von dem in den Menschen charismatisch wirkenden h. Geist. Hätte Justin geschrieben: „wir stellen Christum und den h. Geist auf gleiche Stufe mit Gott", so hätte der Kaiser an drei Götter gedacht. Noch weniger konnte Justin sagen: „wir verehren den Sohn an erster und den Vater an zweiter Stelle". Um dem Heiden eine einigermaßen richtige Vorstellung beizubringen, mußte er die in der Trinität wirklich vorhandene *τάξις* (die auch von der orthodoxen Theologie mit dem Ausdruck *τάξις* oder *τρόπος ὑπάρξεως* bezeichnete Unterordnung des filius genitus und spiritus spiratus unter den pater generans et spirans) zu Hülfe nehmen, und zeigen daß die Verehrung Christi als Gottes (vgl. cp. 63) der Verehrung Eines höchsten unsichtbaren Gottes keinen Abbruch thue. — Noch weniger darf behauptet werden, Justin habe den Sohn als einen „untergeordneten Diener" des Vaters betrachtet, weil er c. Tryph. 61 in den Theophanieen des alten Bundes, dem Engel Jehovahs u. s. w. bereits (mit Recht) den zur Ausrichtung des Willens des Vaters auf Erden erscheinenden Sohn sieht.

Um den Gang dieser Entwicklung zu begreifen, ist es unerläßlich, einen Blick auf die Art zu werfen, wie die jüdische Logoslehre unter platonischem Einfluß durch den alexandrinischen Juden Philo [1]) ausgebildet worden war. Die Chokmah Gottes, welche in den Sprüchen Sal. noch als eine Gotte immanente Kraft erscheint, wird im Jes. Sirach poetisch personificirt, im Buch der Weisheit bereits philosophisch hypostasirt. Auch in den ältesten Targumim (aus Christi Zeit) tritt diese zweite Hypostase in Gott auf, und zwar unter der Bezeichnung „Wort Gottes" (מימרא דיהוה), indem, wo im a. t. Urtext Gott sichtbar erscheint, in den Targumim statt dessen der Mimar dijehovah substituirt wird. [2]) Mit diesem wesentlich israelitischen Theologumenon (dessen Wahrheitskern Johannes unter Leitung des heil. Geistes ausgesprochen hat Ev. Joh. 1, 1 ff.) hat nun Philo ein platonisches Philosophumenon combinirt und amalgamirt. Bei Platon ist der νοῦς die rein immanente Offenbarung Gottes in sich; der ψυχή Gottes hingegen wird die Verwirklichung der ἰδέαι in den αἰσθητοῖς, also die Entstehung einer sichtbaren Welt, zugeschrieben. Philo nahm diese platonische Unterscheidung eines κόσμος νοητός und κόσμος αἰσθητός auf, gab aber dem νοῦς sowie der ψυχή die israelitische Bezeichnung „Wort Gottes", λόγος, und unterschied nun demgemäß (aus Platonismus) einen doppelten λόγος, nämlich a) den ἀνωτάτω λόγος oder λόγος ἐνδιάθετος, d. i. den platonischen νοῦς, die Gotte immanente, von Gott nicht persönlich unterschiedene Vernunft Gottes, mittelst deren Gott in Ewigkeit die Ideen der Dinge denke, und b) den λόγος προφορικός, welchen Gott als ein selbständiges aus sich hervorgehen lasse, um durch ihn die Welt zu schaffen.

Wie es nun unter den Christen (§. 13) überhaupt eine Richtung gab, welche sich gegen alles ganz oder auch etwa nur halbwahre im Heidenthum, namentlich aber gegen die heidnische Philosophie aneignend verhielt, so mußte man wohl doppelt geneigt sein, ein Theologumenon, das zur Hälfte israelitischen Ursprungs war und überdies mit der johanneischen Logosterminologie so viele Aehnlichkeit zu haben schien, in das christliche Denken herüberzunehmen. Das Philosophem von einem doppelten Logos schien zur Erklärbarmachung der Trinität außerordentlich bequem, und mehr

---

1) Gestorben nach 40 n. Chr. Opera Philonis, ed. Francof. 1691. Ausgabe von Thom. Mangey, London 1742. (Nach den Seitenzahlen der Frankf. Ausg. pflegt citirt zu werden.)

2) Onkelos 1 Mos. 3, 8; 20, 3; 4 Mos. 23, 26. Jonathan Jes. 42, 1 Targ. Jerus. 1 Mos. 3, 22. Pseudojon. 1 Mos. 28, 10; 5 Mos. 1, 29—30 u. a.

noch: es hat sogar eine gewisse innere Wahrheit, daß der Logos, seitdem er zur Erschaffung einer Welt thätig zu sein und zu dem, was nicht Gott ist, in ein Verhältnis als Offenbarer des Vaters ad extra zu treten anfing, in einem noch anderen Sinne, als dies in der reinen innergöttlichen Ewigkeit der Fall ist, in ein Verhältnis des Unterschiedenseins vom Vater eingegangen sein muß. Denn als das Wort, das Gott zu Gott redete (Joh. 1, 2), war er zwar auch schon ein Ich, das dem Vater als ein Du gegenüberstand, somit eine selbstbewußte Hypostase in Gott; sobald er aber zur Welt in ein Verhältnis trat als Offenbarer Gottes an die Welt (Joh. 1, 3 und 5), trat er damit als eine Persönlichkeit aus Gott heraus. Nun ist dies freilich noch etwas anderes als die platonisch-philonische Lehre von einer unhypostatischen Vernunft Gottes, welche erst mit dem Beginn der Weltschöpfung eine vom Vater sich selbstbewußt unterscheidende wird. Allein diese feine Differenz zwischen der philonischen und der biblisch-christlichen Logoslehre entzog sich den Blicken der, in den Rudimenten christlicher Speculation stehenden Väter; sie griffen die philonische Idee freudig und befriedigt auf. Schon die Art, wie Justinus über den Logos redet (§. 24 Anm. 9), läßt erkennen, daß er sich denselben, wenn auch als einen innergöttlichen und wesenhaften, doch als keinen ewigen, sondern erst zum Behuf der Weltschöpfung eingetretenen Lebensakt Gottes denkt. Theophilus von Antiochia († um 191) adoptirt bereits ohne weiteres die philonische Terminologie [3]); der gnostisirende Tatian überspannt dieselbe [4]);

---

3) Ad Autol. 2, 10. *Ἔχων οὖν ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ λόγον ἐνδιάθετον ἐν τοῖς ἰδίοις σπλάγχνοις, ἐγέννησεν αὐτὸν μετὰ τῆς ἑαυτοῦ σοφίας ἐξερευξάμενος πρὸ τῶν ὅλων· τοῦτον τὸν λόγον ἔσχεν ὑπουργὸν τῶν ὑπ᾽ αὐτοῦ γεγεννημένων, καὶ δι᾽ αὐτοῦ τὰ πάντα πεποίηκεν.* Im Verlauf identificirt Theophilus bald die *σοφία* oder den h. Geist mit dem *λόγος*, bald unterscheidet er wieder beide. — Der Logos sei es gewesen, der im Paradiese (1 Mos. 3, 8) in sichtbarer Gestalt erschienen. — *Ὁ λόγος ὁ τοῦ θεοῦ, ὅς ἐστι καὶ υἱὸς αὐτοῦ .... ὡς ἀλήθεια διηγεῖται τὸν λόγον τὸν ὄντα διαπαντὸς ἐνδιάθετον ἐν καρδίᾳ θεοῦ. πρὸ γάρ τι γίγνεσθαι τοῦτον εἶχε σύμβουλον, ἑαυτοῦ νοῦν καὶ φρόνησιν ὄντα· ὅποτε δὲ ἠθέλησεν ὁ θεὸς ποιῆσαι ὅσα ἐβουλεύσατο, τοῦτον τὸν λόγον ἐγέννησε προφορικὸν, πρωτότοκον πάσης κτίσεως, οὐ κενωθεὶς αὐτὸς τοῦ λόγου, ἀλλὰ λόγον γεννήσας, καὶ τῷ λόγῳ αὐτοῦ διαπαντὸς ὁμιλῶν.* Dafür beruft sich Theoph. auf Joh. 1, 1, wo gelehrt werde *ὅτι ἐν πρώτοις μόνος ἦν ὁ θεὸς καὶ ἐν αὐτῷ ὁ λόγος* [aber auch *πρὸς αὐτόν*!] und V. 3, wo der Logos als bei der Weltschöpfung *ἐκ θεοῦ πεφυκώς* [?] dargestellt werde.

4) Der Assyrer Tatianus war ein Schüler Justin's. Die Neigung, das Christenthum mit der heidn. Philosophie zu vermitteln, führte ihn nach Justin's

aber nicht etwa nur bei den Alexandrinern **Clemens**[5]) und **Dionysius** kehrt dieselbe wieder, sondern auch der aller Philosophie so abgeneigte **Tertullian** bewegt sich in dem Gedankenkreise der philonischen Logoslehre, und zwar so, daß dieselbe bei ihm in Folge seiner mehr bildlichen als speculativen Ausdrucksweise den Anstrich des **Subordinatianismus**, d. h. der Unterordnung des Sohnes als eines **geringeren** Wesens unter den Vater bekommt.[6]) Ihm folgen wiederum Cyprian und Novatian.

Tode (wo er nach Assyrien zurückkehrte) auf gnostische (theilweise aus dem Platonismus geschöpfte) Irrthümer (Materialität der *ψυχή*, Aeonenlehre, Unterschied des Demiurgen von Gott, Eheverbot). — In seiner vorgnostischen Periode trug er (orat. c. gent. 5) die philonische Logoslehre vor, so daß er den *λόγος προφορικός* nicht nur als *θελήματι τῆς ἁπλότητος προπηδῶν*, sondern unzweideutig als ein *ἔργον πρωτότοκον τοῦ πατρός* (ein Geschöpf) bezeichnete.

5) Clem. Alex. beschreibt (strom. VII, p. 702) den Logos, ganz mit philonischen Ausdrücken: *οὐ μεριζόμενος, οὐκ ἀποτεμνόμενος, οὐ μεταβαίνων ἐκ τόπου εἰς τόπον, πάντη δὲ ὢν πάντοτε, καὶ μηδαμῇ περιεχόμενος, ὅλος νοῦς, ὅλος φῶς πατρῷον, ὅλος ὀφθαλμὸς, πάντα ὁρῶν, πάντα ἀκούων, δυνάμει τὰς δυνάμεις ἐρευνῶν*, als absolutes Wesen. Nun unterscheidet er aber (V, 547): *ὁ τοῦ πατρὸς τῶν ὅλων λόγος, οὐχ οὗτός ἐστιν ὁ προφορικός, σοφία δὲ καὶ χρηστότης φανερωτάτη τοῦ θεοῦ.* (V, 553:) *Προελθὼν δὲ ὁ Λόγος, δημιουργίας αἴτιος, ἔπειτα καὶ ἑαυτὸν γεννᾷ, ὅταν ὁ λόγος σὰρξ γένηται, ἵνα καὶ θεαθῇ.* (Fragm. bei Photius bibl. cod. 109:) *λέγεται μὲν καὶ ὁ υἱὸς λόγος ὁμωνύμως τῷ πατρικῷ λόγῳ, ἀλλ' οὐχ οὗτός ἐστιν ὁ σὰρξ γενόμενος.*

6) Sein Trinitarismus im allgemeinen: Adv. Prax. 25: Tres unum sunt, non unus, ad substantiae unitatem, non ad numeri singularitatem. Cp. 2: Tres non statu, sed gradu, nec substantia, sed forma, nec potestate, sed specie; unius autem substantiae et unius status et unius potestatis, quia unus Deus, ex quo et gradus isti et formae species. Wenn er nun weiter (cp. 3) sagt, daß die monarchia den drei Personen gemeinsam sei (non statim dividi eam et monarchiam esse desinere, si particeps ejus assumatur et filius; sed proinde illius esse monarchiam principaliter, a quo communicatur in filium) und daß der Sohn und der h. Geist secundum et tertium locum sortiti sunt, so verdient auch dies noch nicht den Namen des Subordinatianismus, sondern ist in der wirklichen innertrinitarischen *τάξις* begründet. — Tertullian theilt nun aber die alexandr. Anschauung vom *λόγ. ἐνδιάθ.* und *προφορικός*. Cp. 5: Ante omnia deus erat ... ne tunc quidem solus; habebat enim secum, quam habebat in seipso, rationem suam .... tacite cogitando et disponendo secum, quae per sermonem mox erat dicturus. Cp. 6: Ut primum deus voluit ea, quae cum Sophiae ratione et sermone disposuerat intra se, in substantias et species suas edere, ipsum primum protulit Sermonem, habentem in se individuas suas Rationem et Sophiam, ut per ipsum fierent universa, per quem erant cogitata atque disposita, imo et facta jam, quantum in Deo

Dieser ganzen Richtung stand nun Irenäus gegenüber, welcher, wie alle Pilosophie, so in strengster Consequenz auch das Philosophumenon vom λόγ. ἐνδιάθ. und προφορ. verschmähte, und jeden menschlichen Erklärungsversuch eines Gegenstandes, der seinem Wesen nach Mysterium sei und sein müsse, abwies [7]), und durch diese Einsprache ein sehr wohlthätiges Gegengewicht gegen die allzu unbedacht und selbstgewiß voranschreitende Speculation bildete. Er selbst hält sich streng an die Bibel; ihre Lehre auszudrücken, bedient er sich der menschlichen Begriffssprache als unausweichlicher Form, läßt aber keine materiellen menschlich ersonnenen Ideen zu. [8])

---

sensu [durch ihn als den λόγ. ἐνδιάθ.]. Cp. 7: Das Wort 1 Mos. 1, 3 war die nativitas Sermonis. Von da an wurde er eine persona. Cp. 8: unter diesem proferri verstehe er keine προβολή im Sinne des Valentinus, welcher probolas suas discernit et separat ab auctore; denn vielmehr Sermo semper in Patre et nunquam separatus a patre. Immerhin aber führt ihn die unspeculative sinnliche Art, wie er sich jene prolatio denkt, auf einen wirklichen Subordinatianismus. Apologet. 21. Cum radius ex sole porrigitur, portio ex summa [scil. porrigitur]; sed sol erit in radio, quia solis est radius, nec separatur substantia sed extenditur. Ita ... de deo deus. Cp. 9: Pater tota substantia est; filius vero derivatio totius et portio. So redet der Vater mit dem Sohn und Geist quasi cum ministris; der Sohn ist vicarius patris.

7) Adv. haer. II, 28, 5 weist er nach, wie die Prolationstheorie unausbleiblich darauf führe, Gott eben doch als ein compositum zu denken und den Logos vom Vater zu separiren, und fährt fort: Et propheta quidem ait de eo: Generationem ejus quis enarrabit? Vos autem generationem ejus ex patre divinantes, et verbi hominum per linguam factam prolationem transferentes in Verbum Dei, juste detegimini vobis ipsis, quod neque humana neque divina noveritis.

8) Irenäus unterscheidet als Trinitarier schriftgemäß und an die einfache Schriftsprache sich haltend den Sohn und h. Geist vom Vater (z. B. 3, 6, 1; 4, 10, 11; 4, 20, 1 u. a. adest Deo semper Verbum et Sapientia, Filius et Spiritus). Ebenso schriftgemäß sagt er, daß es der Eine Gott ist, qui per semetipsum, hoc est per Verbum et sapientiam suam, coelum et terram fecit (2, 30, 9) und daß man „im Sohn den Vater sehe", und in diesem Sinne sagt er (5, 19, 1) unter ausdrücklicher Berufung auf Joh. 14, 11, daß das Kreuz patrem et filium simul getragen habe. Es ist dies sowenig eine „Vermischung der Personen" (wie v. Coelln wähnt), als es Subordinatianismus ist, wenn Irenäus (2, 23, 8) unter ausdrücklicher Berufung auf Joh. 14, 28 sagt, super omnia esse patrem. Der philosophischen Prolationstheorie gegenüber spricht nun aber Irenäus mit allem Nachdruck die schriftgemäße Lehre von der Ewigkeit des Sohnes aus. (II, 25, 3: non infectus es, o homo, neque semper coexistebas Deo, sicut proprium ejus Verbum. Cp. 30, 9: Semper coexistens Filius patri. Cp. 19, 2: Ipse proprie .... deus et do-

Indessen gingen diese beiden Richtungen nicht indifferent neben einander her; vielmehr führte der Kampf der Trinitarier gegen den Monarchianismus auch zu einer Controverse der ersteren untereinander. Als nämlich der Bischof Dionysius v. Alexandria gegen Sabellius den persönlichen Unterschied des Sohnes vom Vater ungeschickt und schief in der Form ausdrückte: daß der Sohn ein *ποίημα τοῦ πατρὸς μηδὲ δὲ φύσει ἴδιον, ἀλλὰ ξένον κατ' οὐσίαν τοῦ πατρός* sei [9]), indem er die Prolationstheorie wirklich bis zur Annahme einer Erschaffung des Sohnes durch den Vater überspannte, und in klarer Bestimmtheit die Ewigkeit des Logos in Abrede stellte [10]): so trat ihm der Bischof Dionysius v. Rom entgegen mit der Lehre, daß der Sohn gleichewig mit dem Vater sei [11]), und brachte jenen in der That zu dem Zugeständnis: *οὐ γὰρ ἦν, ὅτε ὁ θεὸς οὐκ ἦν πατήρ.*

Als die Schriftlehre und unter Berufung auf die Schrift stellte der röm. Dionysius diese Lehre der Prolationstheorie entgegen.

---

minus et rex aeternus et unigenitus et Verbum incarnatum praedicatur. Vgl. III, 18, 1; IV, 5, 3 ff.; cp. 6, 7.)

9) Athanas. de sent. Dionysii §. 4.

10) (Ebendas.) Der Vater verhalte sich zum Sohn *ὥςπερ ἐστὶν ὁ γεωργὸς πρὸς τὴν ἄμπελον καὶ ὁ ναυπηγὸς πρὸς τὸ σκάφος, καὶ γὰρ ὡς ποίημα ὤν, οὐκ ἦν πρὶν γένηται.* Einstimmig mit Athanasius berichtet dessen Gegner Arius (ebend. §. 14), Dion. Alex. habe gelehrt: *οὐκ ἀεὶ ἦν ὁ θεὸς πατήρ· οὐκ ἀεὶ ἦν ὁ υἱός· ἀλλ' ὁ μὲν θεὸς ἦν χωρὶς τοῦ λόγου, αὐτὸς δὲ ὁ υἱὸς οὐκ ἦν πρὶν γεννηθῇ. ἀλλ' ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν* [es gab eine Zeit, wo er nicht war]. *οὐ γὰρ ἀΐδιός ἐστιν, ἀλλ' ὕστερον ἐπιγέγονεν.* Diese lezteren Säze waren denn doch im wesentlichen nichts neues, sondern nur ein schärferer Ausdruck dessen, was Theophilus, Clemens und Tertullian ebenfalls gelehrt hatten. Wie aber Dion. Alex. dazu kam, die Prolation des Logos als ein *ποιεῖν* desselben zu bezeichnen, dies erklärt Basilius (epist. 9, 2) richtig, wenn er schreibt: *ἀντιβαίνων σφοδρῶς τῇ ἀσεβείᾳ τοῦ Λίβυος* [nämlich *Σαβελλίου*] *ἔλαθεν ἑαυτὸν εἰς τὸ ἐνάντιον κακὸν ὑπὸ τῆς ἄγαν φιλοτιμίας ἀπενεχθείς.*

11) Bei Athanas. de decr. Nic. §. 26: *ὁ μὲν* (Sabellios) *βλασφημεῖ, αὐτὸν τὸν υἱὸν εἶναι λέγων τὸν πατέρα καὶ ἔμπαλιν· οἱ δὲ* (Dion. Alex. u. a.) *τρεῖς θεοὺς τρόπον τινὰ κηρύττουσιν, εἰς τρεῖς ὑποστάσεις ξένας ἀλλήλων παντάπασι κεχωρισμένας, διαιροῦντες τὴν ἁγίαν μόναδα. — Βλασφημὸν οὖν .... χειροποίητον* (erschaffen) *τροπόν τινα λέγειν τὸν κύριον· εἰ γὰρ γέγονεν ὁ υἱὸς, ἦν* (scil. eine Zeit) *ὅτε οὐκ ἦν. ἀεὶ δὲ ἦν, εἴ γε ἐν τῷ πατρί ἐστιν, ὡς αὐτός φησι, καὶ εἰ λόγος καὶ σοφία καὶ δύναμις ὁ Χριστός. Ταῦτα γὰρ εἶναι τὸν Χριστὸν αἱ θεῖαι λέγουσι γραφαί. Ταῦτα δὲ δυνάμεις οὖσαι τοῦ θεοῦ τυγχάνουσι. Εἰ τοίνυν γέγονεν ὁ υἱὸς, ἦν, ὅτε οὐκ ἦν ταῦτα. ἦν ἄρα καιρὸς, ὅτε χωρὶς τούτων ἦν ὁ θεὸς· ἀτοπώτατον δὲ τοῦτο.*

So war die leztere exegetisch überwunden. Sie sollte aber auch speculativ überwunden werden; die Speculation selber hob sich zu einem Höhenpunkte der Entwicklung, wo sie das seiner Wurzel nach außerchristliche Philosophumenon vom *λόγος ἐνδιάθετος* und *προφορικός* innerlich überwand und über dasselbe hinausging zu der specifisch christlichen Idee und Erkenntnis: daß die innere Selbstunterscheidung des Vaters, Sohnes und Geistes eine nicht durch den Akt der Erschaffung einer Welt bedingte, sondern eine zum eigensten ursprünglichsten Wesen Gottes selber gehörige sei. Origenes war es, welchem die christliche Theologie diesen Fortschritt verdankte. Er verwarf den Emanatismus dem Prinzip nach [12]), und indem er Gott als in sich geschlossenen ewigen Geist scharf von der Welt als dem zeitlichen Produkt seines Willens unterschied, dachte er das Hervorgehn des Sohnes aus dem Vater als einen rein geistigen [13]), innerhalb des ewigen unveränderlichen Wesens Gottes fallenden und darum selbst ewigen Lebensakt Gottes [14]), nicht aber

---

12) De princip. I, 2, 6. Observandum est, ne quis incurrat in illas absurdas fabulas eorum, qui prolationes quasdam sibi ipsis depingunt, ut divinam naturam in partes vocent, et deum patrem, quantum in se est, dividant; cum, hoc de incorporea natura vel leviter suspicari, non solum extremae impietatis sit verum etiam ultimae insipientiae, nec omnino ad intelligentiam sit consequens, ut incorporeae naturae substantialis divisio possit intelligi.

13) An der in der vor. Anm. angef. Stelle fährt er unmittelbar fort: Magis ergo, sicut voluntas procedit e mente, et neque partem aliquam mentis secat neque ab ea separatur aut dividitur: tali quadam specie putandus est pater filium genuisse, imaginem scilicet suam, ut, sicut ipse invisibilis est per naturam, ita imaginem quoque invisibilem genuerit.

14) Fragm. bei Athan. de decr. Nic. Syn. §. 27: *Εἰ ἔστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου, ἀόρατος εἰκών· ἐγὼ δὲ τολμήσας προςθείην ἄν, ὅτι καὶ ὁμοιότης τυγχάνων τοῦ πατρὸς, οὐκ ἔστιν ὅτε οὐκ ἦν. Πότε γὰρ ὁ θεὸς, ὁ κατὰ τὸν Ἰωάννην φῶς λεγόμενος, ἀπαύγασμα οὐκ εἶχε τῆς ἰδίας δόξης, ἵνα τολμήσας τις ἀρχὴν δῷ εἶναι υἱοῦ πρότερον οὐκ ὄντος; πότε δὲ ἡ τῆς ἀῤῥήτου καὶ ἀκατονομάστου καὶ ἀφθέγκτου ὑποστάσεως τοῦ πατρὸς εἰκὼν, ὁ χαρακτὴρ, λόγος, ὁ γινώσκων τὸν πατέρα οὐκ ἦν; κατανοείτω γὰρ ὁ τολμῶν καὶ λέγων· ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν ὁ υἱὸς, ὅτι ἐρεῖ καὶ τό· σοφία ποτὲ οὐκ ἦν, καὶ λόγος οὐκ ἦν καὶ ζωὴ οὐκ ἦν.* Den Begriff der Ewigkeit faßt er dabei scharf speculativ als den der Ueberzeitlichkeit. De princ. 4, 28: Hoc autem ipsum, quod dicimus: nunquam fuit quando non fuit, cum venia audiendum est. Nam et haec ipsa nomina temporalis vocabuli significationem gerunt, id est „quando" vel „nunquam"; supra omne autem tempus et supra omnia saecula et supra omnem aeternitatem intelligenda sunt ea, quae de patre et filio et spiritu sancto

als eine Art Uebergang aus dem immateriellen Gott zur materiellen Welt; weshalb er die Prolationstheorie vom *λόγ. ἐνδ.* und *προφορ.* aufs bestimmteste verwarf.[15]) Demgemäß lehrte er, daß der Sohn eine *ἰδιότης ἕτερα* (selbständige eigne Subsistenz) oder *ἕτερος κατ' οὐσίαν* (wo *οὐσία*, im älteren Sinne gebraucht, ebenfalls Subsistenz, Hypostase bedeutet) sei[16]), und ebenso der heil. Geist, daß aber Vater Sohn und Geist der Eine ewige Gott[17]) und nur durch die innergöttliche *τάξις* einander untergeordnet seien.[18])

Die Lehre, daß der Sohn (und h. Geist) zum ewigen Wesen Gottes hinzugehöre, und mit dem Vater zusammen das Eine göttliche Wesen ausmache, wurde schon zur Zeit der beiden Dionyse mit dem Terminus *ὁμοουσία* ausgedrückt.[19])

---

dicuntur. Haec enim sola Trinitas est, quae omnem sensum intelligentiae non solum temporalis verum etiam aeternalis excedit. Caetera vero, quae sunt extra Trinitatem, in saeculis et in temporibus metienda sunt. — In Jerem. hom. 9, 4: *οὐκ ἐγέννησεν ὁ πατὴρ τὸν υἱόν, καὶ ἀπέλυσεν αὐτὸν ὁ πατὴρ ἀπὸ τῆς γενέσεως αὐτοῦ, ἀλλ' ἀεὶ γεννᾷ αὐτόν.* De princ. I, 2, 4: Est ita aeterna ac sempiterna generatio, sicut splendor generatur ex luce.

15) In Johannem tom. XX, 16.

16) In Johann. tom. II, 2. De orat. §. 15. — Comm. in Matth. tom. XVII, 14 verwirft er die Irrlehre der *συγχέοντες πατρὸς καὶ υἱοῦ ἔννοιαν καὶ τῇ ὑποστάσει ἕνα διδόντες εἶναι τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱόν*, und lehrt tom. X, 21: *διαφέρειν ἀριθμῷ τὸν υἱὸν τοῦ πατρός.*

17) C. Celsum l. VIII, cp. 12 u. a.

18) In diesem Sinn und unter Berufung auf Joh. 12, 28 nennt er den Vater den *μέγιστος*. Ganz schriftgemäß sagt er (in Joh. tom. II, 2), daß dem Sohne das Prädicat *θεός ἐστι*, nicht aber die Bezeichnung *ὁ θεός* zukomme. — Wenn Orig. (in Joh. tom. II, 6) sagt, der heil. Geist sei durch den Sohn „geworden" (*Ἡμεῖς μέντοιγε τρεῖς ὑποστάσεις πειθόμενοι τυγχάνειν, τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱὸν καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα, καὶ ἀγέννητον μηδὲν ἕτερον τοῦ πατρὸς εἶναι πιστεύοντες, ὡς εὐσεβέστερον καὶ ἀληθὲς προσιέμεθα τὸ, πάντων διὰ τοῦ λόγου γενομένων, τὸ ἅγιον πνεῦμα πάντων εἶναι τιμιώτερον*), so war dies an sich noch nicht unrichtig, wohl aber die Exegese von Joh. 1, 3, die dabei angewendet wurde, eine bedenkliche. Jenes *γίγνεσθαι* dachte sich Origenes offenbar als ein ewiges (vgl. oben Anm. 14); Joh. 1, 3 ist aber eben nicht von jeglichem Werden, auch dem ewigen Werden des Geistes in Gott, sondern nur von dem Werden der erschaffenen Dinge die Rede.

19) Dion. Alex. (bei Athan. de sentent. Dion. §. 18) versteht sich zu dem Saze seiner Gegner: *τὸν Χριστὸν ὁμοούσιον εἶναι τῷ θεῷ.* — Da *ὁμός* nicht „gleich" (aequalis), sondern „zusammenseiend, gemeinsam" bedeutet, so ist der genuine Sinn von *ὁμοουσία* nicht „Wesensgleichheit", sondern (ewiges) „Zusammen-Existiren". Nicht daß der Sohn ein zweites Wesen

§. 26.

Die chiliastische Controverse.

Während Origenes in der Logoslehre das große Verdienst hat, den lezten Rest heidnisch-emanatistischer Pseudospeculation philosophisch überwunden und die specifisch-christliche trinitarische Speculation siegreich entwickelt zu haben, so war dagegen (wie schon §. 13 gezeigt worden) sein Lehrsystem nach andern Seiten hin selbst noch mit specifisch-heidnischen Philosophumenis geschwängert; dahin gehörte namentlich sein Theorem von einer unendlichen Reihe Welten und von dieser materiellen Welt als einer Reinigungsanstalt für gefallene Geister. Dieses Theorem führte ihn sowie die Alexandriner überhaupt ganz consequent zur Bestreitung einer Lehre, welche bis dahin der einhellige Glaube der ganzen christlichen Kirche gewesen war, nämlich der chiliastischen.

In der auf die a. und n. t. prophetischen Schriften gegründeten Lehre, daß Christus sichtbar auf Erden wiedererscheinen werde, um nach Auferweckung der im Glauben entschlafenen sein Reich auf Erden aufzurichten (wo die Auferstandenen und Verklärten dann über die unverklärte übrige Menschheit regieren werden) — einer Lehre, welche bei Polykarp in ihrer einfachsten biblischen Gestalt sich kundgibt [1]), und bei Justin [2]), Irenäus [3]) und Tertul-

---

aber von gleichen Eigenschaften mit dem Vater sei, will gesagt werden, sondern daß er mit dem Vater zusammen das eine, ewige göttliche Wesen ausmache. — Wohl kommt bei griech. Profanschriftstellern *ὁμοούσιος*, von Naturgegenständen gebraucht, im abgeschwächten Sinne von *ὁμοφυής*, „gleicher Gattung", vor; daß aber Origenes das Wort in schärferem Sinne genommen, geht aus seiner Lehre selbst hervor. Auch später im arianischen Streite waren die Homousiasten sich dessen recht wohl bewußt. Die Synode v. Antiochia 363 sagt in ihrem Schreiben an Jovian (Socr. h. e. 3, 25) ausdrücklich, daß sie das Wort *ὁμοούσιος* nicht im Sinne der Profanschriftsteller, sondern als Gegensaz zu dem arianischen Saze, daß der Sohn *ἐξ οὐκ ὄντος* geschaffen sei, nehme.

1) Polyc. ad Phil. 5: *ᾧ ἐὰν εὐαρεστήσωμεν ἐν τῷ νῦν αἰῶνι, ἀποληψόμεθα καὶ τὸν μέλλοντα, καθὼς ὑπέσχετο ἡμῖν ἐγεῖραι ἡμᾶς ἐκ νεκρῶν, καὶ ὅτι ἐὰν πολιτευσώμεθα ἀξίως αὐτοῦ, καὶ συμβασιλεύσομεν αὐτῷ, εἴγε πιστεύομεν.* (Vgl. 2 Tim. 2, 12 und Offenb. 20, 4.) Vgl. Ign. ad Smyrn. 7.

2) Just. c. Tryph. 80: *Ἐγὼ δὲ καὶ εἴ τινές εἰσιν ὀρθογνώμονες κατὰ πάντα χριστιανοὶ* [also gab es damals solche, welche diese Lehre bezweifelten, aber auch nicht für durchaus rechtgläubig galten] *καὶ σαρκὸς ἀνάστασιν γενήσεσθαι ἐπιστάμεθα καὶ χίλια ἔτη ἐν Ἱερουσαλὴμ οἰκοδομηθείσῃ καὶ κοσμηθείσῃ καὶ πλατυνθείσῃ, ὡς οἱ προφῆται Ἰεζεκιὴλ καὶ Ἠσαΐας καὶ οἱ ἄλλοι ὁμολογοῦσιν.* Im folgenden cp. 81 citirt er dann die Stellen Jesaj. 65, 17—95 und Offenb. 20, 1 ff.

lian[4]) ebenso, wie in dem apokryphischen Barnabasbriefe[5]) in deutlicher Entwicklung auftritt — lagen zwei Momente. Einerseits die Erkenntnis, daß die Kirche im jetzigen Weltäon, wo sie stets aus natürlichen Menschen sich recrutirt, nicht auf dem Wege der Entwicklung zum Reiche Gottes werden kann, sondern — nach einer Zeit der gesteigertsten inneren Verderbnis — nur durch die kritische Gottesthat der Wiederkunft Christi und der Auferweckung der in Christo Entschlafenen.[6]) Andrerseits, daß diese tellurische Welt, ob zwar durch die Sünde verderbt, doch ihrer Substanz nach gut ist, und daß der ursprüngliche Schöpferzweck an ihr irgend einmal noch erreicht werden muß, daher die Geschichte dieser Erde mit einer Periode der Verklärung und des in sichtbarer Herrlichkeit aufgerichteten Reiches Christi ihren Abschluß finden muß. — Diese letztere Seite war es nun, mit welcher die Alexandriner, vor allem Origenes, sich nicht befreunden konnten. Denn nach ihrer Philosophie war ja die Materie als solche das Schlechte, und die Erde ihrer Substanz und ihrem ursprünglichen Zwecke nach nur zu einer Zucht- und Reinigungsanstalt bereits gefallener Seelen bestimmt; die Idee einer Verklärung der Leiblichkeit galt ihnen als ein Absurdum. Sie dachten sich die künftige δόξα des Christen nicht mit dem Apostel Paulus als ein Ueberkleidetwerden des Stoffes mit himmlischer Lebenskraft (ἀφθαρσία und ἀθανασία, 1 Cor. 15, 53

3) Iren. adv. haer. 5, 32. In qua conditione laboraverunt sive afflicti sunt, ... justum est in ipsa recipere eos fructus sufferentiae, et qua conditione interfecti sunt propter Dei dilectionem, in ipsa vivificari, et in qua conditione servitutem sustinuerunt, in ipsa regnare eos. Darauf folgt eine biblisch-theologische Ausführung des Lehrstücks auf Grund der Stellen Röm. 8, 19 ff.; 1 Mos. 13, 14 f.; 15, 18; Gal. 3, 16; Matth. 5, 4; Jes. 11, 6 u. a. Wenn Irenäus auf Grund dieser Stellen eine Verklärung und Verherrlichung auch der Natur hofft (cp. 33), so muß man das nicht als „sinnliche Auslegung" bezeichnen.

4) Tert. adv. Marc. 3, 24. Nam et confitemur, in terra nobis regnum repromissum, sed ante coelum, sed alio statu, utpote post resurrectionem in mille annos in civitate divini operis Hierusalem coelo delata. — — Haec ratio regni coelestis, post cujus mille annos . . . . tunc et mundi destructione et judicii confragatione commissa, demutati in atomo in angelicam substantiam ... transferemur in coeleste regnum.

5) Barn. cp. 15.

6) Die gegentheilige, im 16. Jahrh. von den Anabaptisten behauptete, neuerdings von Hengstenberg erneuerte Ansicht, als ob vor der Auferweckung der Todten — im Verlaufe des jetzigen Weltäon, mithin auf dem Wege menschlicher Entwicklung — das Offenb. 20 verheißene Reich aufgerichtet würde, ist in den ev. Bekenntnisschriften mit Recht als „judaica somnia" verworfen.

vgl. 2 Cor. 5, 4), sondern als ein Entkleidetwerden der Seele vom Stoffe.[7]) In diesem Sinne hat Origenes — die entgegenstehenden Weissagungen durch willkürlich allegorische Exegese beseitigend — den Chiliasmus bestritten.[8])

Natürlich ließ die christliche Kirche einen so wesentlichen Punkt der christlichen *ἐλπίς* nicht wehrlos sich entreißen, nicht schweigend als Thorheit brandmarken. In Aegypten selbst trat Nepos, Bisch. v. Arsinoitis, mit einer Schrift: *ἔλεγχος ἀλληγοριστῶν*, gegen Origenes auf, und es bildete sich, Korakion an der Spize, eine chiliastische Partei. Dionysius v. Alexandria trat als Vertheidiger der origenistischen Ansicht in seinen *δύο συγγράμματα περὶ ἐπαγγελιῶν* gegen Nepos auf; schon bahnte sich ein förmliches Schisma an; da gelang es Dionysius in einem dreitägigen Colloquium eine Verständigung herbeizuführen, bei welcher jedoch Korakion's Partei der unterliegende Theil war.[9]) Indessen war dieser Sieg ein vorübergehender. Methodius (Bisch. v. Olympus und dann in Tyrus Märtyrer † 311) bekämpfte in seinen Schriften *περὶ ἀναστάσεως* und *περὶ τῶν γενητῶν* den Antichiliasmus des Origenes und seine Wurzel, die Lehre von der unendlichen Welten-

7) Bei Justin (Tryph. 69), Theophilus (ad Autol. 1, 7), Athenagoras (de resurr. 25), Irenäus (adv. haer. 5, 12, 3; 5, 13, 1), Tertullian (de resurr. 52 u. 63) findet sich überall einstimmig die richtige Lehre, daß die substantia carnis auferweckt wird, d. h. daß der verklärte oder Auferstehungs-Leib kein stoffloser ist, sondern in ihm der materielle Stoff durch eine souveräne und absolut herrschende Kraft himmlischen Lebens in eine höhere und vollkommnere Einheit erhoben ist (während beim unverklärten Leibe das Stoffliche nur relativ von der Lebensmonas beherrscht wird, und theilweise ihr als ein fremdes den Elementen unterworfenes gegenübersteht).

8) Wenn er (de princ. 2, 11, 2 und in psalm. t. II p. 570) die Ansicht, daß nach der Auferstehung das *τεκνοποιεῖν* noch stattfinden werde, als *ἀτοπώτατον ἀνδραγάθημα* bezeichnet, so hat er freilich Recht; bedenklicher ist, angesichts Luk. 24, 43; Joh. 21, 5 ff., wenn er dem Auferstehungsleib auch die Möglichkeit des *ἐσθίειν* (der verklärenden Assimilation unverklärter Stoffe) abspricht. Contra Cels. 4, 22 stellt er eine Wiederherstellung des Reiches Israel strict in Abrede. — In. Matth. tom. 17, 35 fordert er die *τροπολογία* (d. h. allegorische Auslegung) aller vom 1000jährigen Reiche handelnder Schriftstellen.

9) Ueber die ganze Controverse siehe Euseb. 7, 24. — Korakion gelobte, seine bisherige chiliastische Lehre nicht mehr vortragen zu wollen. — Es ist sehr wahrscheinlich, daß Korakions Partei ihrerseits zu weit ging, und sich das Leben im 1000jähr. Reich als eine schlechthinige Wiederherstellung des jezigen Lebens in sarkischem (unverklärtem) Leibe dachte, und an solchen Lehrsäzen, wie der vom *τεκνοποιεῖν* (s. oben Anm. 8) festhielt. Dann hatte freilich Dion. relativ Recht gegen sie.

reihe. Und aus des Pamphilus (Presb. in Cäsarea und Märt. † 309) apologia pro Origine ersieht man, wie groß, weit verbreitet und heftig schon damals der Widerwille gegen die origenistische Theologie war.

Dieser Widerstand erscheint um so begreiflicher, wenn man bedenkt, daß Dionysius Alex. in seinem antichiliastischen Eifer sich bereits bis zu der Behauptung, die Apokalypse rühre nicht vom Apostel Johannes her, fortreißen ließ.

So befand sich denn dies Dogma am Schlusse dieser Periode in einem Zustande der Unfertigkeit und Gährung, wo Unklarheit auf beiden Seiten herrschte, ähnlich wie in der Lehre vom Scheol. 10) Die Unfertigkeit und Unklarheit, in welcher diese Lehrstücke dem folgenden constantinischen Zeitalter übergeben wurden, trug üble Früchte; denn als mit den Verfolgungen die Sehnsucht nach Christi Wiederkunft und Reichsaufrichtung aufgehört hatte, gewannen die allegoristischen Antichiliasten allgemein die Oberhand, und man wähnte die Offenb. 20, 1 ff. gegebene Verheißung durch Constantin erfüllt; und nachdem es keine Märtyrer mehr gab, die (vgl. Anm. 10) das

---

10) Daß die Seelen sich bis zur Auferstehung in einem Zwischenzustande befinden, ist deutliche Lehre der heil. Schrift. Nur unterscheidet diese den Hades oder Scheol, das Reich des Todes, welchem alle unwiedergeboren sterbenden verfallen (auch die Gläubigen des alten Bundes, 1 Sam. 28, 19, welche jedoch durch Christum bei seiner Auferstehung daraus befreit und ins ewige Leben geführt sind, Joh. 8, 56; Matth. 27, 52 f.) von dem ewigen Leben oder Himmel, wohin die in Christo Entschlafenen eingehen (Joh. 14, 2; Phil. 1, 23; 2 Cor. 5, 1). Beide Bleibstätten unterscheidet Justin (Tryph. 5) richtig aber nicht deutlich als χῶρος χείρων und χῶρος κρείττων. Aehnlich Irenäus (5, 31, 2). Aber schon Irenäus zieht (ibid.) eine schiefe Parallele zwischen dem Wartezustand der in Christo entschlafenen Seelen und dem Aufenthalt Jesu im Todtenreich. Und Tertullian (de anima 55 u. 58), durch Misverstand der Stelle Offenb. 6, 9 verleitet, behauptet, daß nur die Seelen der Märtyrer in den Himmel eingehen, die der übrigen Gläubigen an einen zwar auch seligen aber „apud inferos" d. h. im Scheol befindlichen Ort, welchen er (aus Misverstand von Luk. 23, 43, wo ja, ebenso wie Luk. 16, 26 vom Zustand der Glieder des alten Bundes vor Christi Auferstehung die Rede ist) paradisus nennt. Davon unterscheidet er wieder einen „sinus Abrahae" als Ort für die Seelen der a. t. Gläubigen. Richtiger sehen Clem. Alex. (strom. 6, p. 637 ff.) und Origenes (hom. in I Reg. opp. tom. II, p. 498 u. a.) ein, daß Christus die Gläubigen des a. Bundes aus dem Todtenreich herausgeführt hat, und daß die Seelen aller n. t. Gläubigen nicht in den Scheol kommen. Aber Origenes (in Num. hom. 26, 4) confundirt das Paradies Luk. 23, 43 mit dem Himmel Joh. 14, 2; 1 Cor. 5, 1, und sucht dasselbe wunderlich genug in loco aliquo in terra posito!

Vorrecht gehabt hätten, unmittelbar nach dem Tod in den Himmel zu kommen, betrachtete man den Scheol als die Bleibstätte für alle Christen, woraus sich dann die Lehre von einem Fegfeuer entwickelte.

Fünfter Abschnitt.
Die Entwicklung des Kirchenthums und Kirchenbegriffs.

§. 27.
Cultus und Kirchenzucht.

Mit der christlichen Lehre steht das christliche Leben, mit der Glaubenserkenntnis die Glaubensbethätigung im innersten Zusammenhang; beide fordern einander; die Erkenntnis als Heilserkenntnis kann nur aus der Wurzel des lebendigen Glaubens erwachsen, widrigenfalls sie verschroben und häretisch wird (wie im Gnosticismus), und das Glaubensleben kann, weil Glaubensleben, nur auf dem Stamme der Erkenntnis des zu glaubenden Objektes erblühen. Der Punkt, wo beide Seiten einander lebendig berührten, wo die Lehre befruchtend für das Glaubensleben der Gemeinden, und die Heilserkenntnis der lezteren gefördert und gepflegt ward, war der christliche Cultus, dessen Mittelpunkt (in der Sacramentfeier wie in der Predigt) das Wort Gottes, dessen Grundcharakter der teleologische einer Förderung und Auferbauung der Gemeinden (nicht der darstellende einer Symbolisirung der Heilsschäze) war.

Der Gottesdienst — in Privatgebäuden, bei Verfolgungen in unterirdischen Grabgewölben (catacombae) oder in Schluchten und einsamen Gegenden, im dritten Jahrhundert aber hin und wieder schon in eigens erbauten Gotteshäusern [1]) begangen — war im wesentlichen ebenso einfach, wie in der apostolischen Zeit. Die gottesdienstlichen Locale hatten weder Bilder noch Altäre. [2]) Zur

---

1) Tertull. de idol. cp. 7: ab idolis in ecclesiam venire, de adversarii officina in domum dei venire. De cor. mil. 3. Clem. Alex. strom. 7, p. 846. — Das Kirchgebäude in Nicomedien (s. oben §. 14) — Termini zur Bezeichnung der Gotteshäuser waren *ἐκκλησία*, ecclesia, *κυριακόν* (niemals *κυριακή*), *προσευκτήριον*. Das deutsche Wort „Kirche" (urspr. Kilche) kommt nicht von *κυριακή*, sondern vom gothischen *kelikn* (Thurm, Halle, hohes Gewölbe), woraus „Kilche", später „Kirche" entstand. (Vgl. W. Krafft, Kirchengesch. der german. Völker, Bd. I, A, S. 318.)

2) Celsus bei Orig. c. Cels. 8, 389: *βωμοὺς καὶ ἀγάλματα καὶ νεὼς ἱδρύσθαι φεύγουσι.* Min. Fel. Oct. cp. 10. Cur nullas aras habent,

Theilnahme am Cultus berechtigte die Taufe, welche an den zuvor unterrichteten und durch Fasten und Gebet vorbereiteten erwachsenen Katechumenen auf ihr christliches Glaubensbekenntnis [3]) hin in einem Flusse durch Untertauchung [4]) — im dritten Jahrhundert auch an Kindern [5]) christlicher Eltern vollzogen ward.

Der Gottesdienst selbst bestand aus zwei Theilen: Predigt und Abendmahl, beide mit Gebet verbunden. [6]) Die Zeit des-

---

templa nulla, nulla nota simulacra? In einem abgesonderten Raum (*βῆμα*, chorus) stand die *τραπέζα*, mensa sacra, d. i. der hölzerne Abendmahlstisch, um ihn her die *καθέδραι* der Presbyter. (Euseb. 10, 4, 15 ff.)

3) Das ursprünglich sehr kurze Taufbekenntnis (*κανὼν τῆς πίστεως* oder *τῆς ἀληθείας*, regula fidei) wurde schon frühzeitig, um den christlichen Glauben von dem häretischen Misglauben zu unterscheiden, durch Zusäze erweitert (Tert. de cor. mil. 3: ter mergitamur, amplius aliquid respondentes, quam Dominus in evangelio determinavit), und erhielt so nach und nach die Gestalt der jezt sogenannten „apost. Glaubensartikel". Im zweiten und dritten Jahrhundert erscheint es in sehr verschiedenen Gestalten. Z. B. bei Iren. I, 10; Tert. de virg. vel. 1, de praescr. haer. 13, adv. Prax. 2. Orig. de princ. prooem. §. 4. Vgl. Hahn, Bibliothek der Symbole u. Glaubensregeln der apostolisch-katholischen Kirche, Berlin 1842.

4) Beschreibung des Taufritus bei Just. apol. 1, 61. *Ὅσοι ἂν πεισθῶσι καὶ πιστεύωσιν, ἀληθῆ ταῦτα τὰ ὑφ' ἡμῶν διδασκόμενα καὶ λεγόμενα εἶναι, καὶ βιοῦν οὕτως δύνασθαι ὑπισχνῶνται, εὔχεσθαί τε καὶ αἰτεῖν νηστεύοντες παρὰ τοῦ θεοῦ τῶν προημαρτημένων ἄφεσιν διδάσκονται, ἡμῶν συνευχομένων καὶ συννηστευόντων αὐτοῖς. Ἔπειτα ἄγονται ὑφ' ἡμῶν ἔνθα ὕδωρ ἐστὶ, καὶ τρόπον ἀναγεννήσεως, ὃν καὶ ἡμεῖς αὐτοὶ ἀνεγεννήθημεν, ἀναγεννῶνται. ἐπ' ὀνόματος γὰρ τοῦ πατρὸς τῶν ὅλων καὶ δεσπότου θεοῦ καὶ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰ. Χρ. καὶ πνεύματος ἁγίου τὸ ἐν τῷ ὕδατι τότε λοῦτρον ποιοῦνται.* Im dritten Jahrhundert kamen, wenigstens in Afrika, anderweitige Gebräuche hinzu. Tert. de cor. mil. 3. Aquam adituri ibidem, sed et aliquanto prius in ecclesia, sub antistitis manu contestamur, nos renunciare diabolo et pompae et angelis ejus (keine Teufelaustreibung, sondern ein im Munde übertretender erwachsener Heiden ganz passendes Gelübde). Nach dem Taufakt: Suscepti lactis et mellis concordiam praegustamus, exque ea die lavacro quotidiano per totam hebdomadem abstinemus. Tert. de bapt. 7: nach der Taufe fand unctio (*χρίσμα*) und manuum impositio (*χειροθεσία*) statt.

5) Tertullian (de bapt. 18) widerräth die Kindertaufe, ein Beweis, daß sie vorkam, und zugleich ein Beweis, daß sie nicht Regel war, geschweige als Pflicht und Nothwendigkeit betrachtet wurde. Cyprian (ep. 59 ad Fidum) und Origenes (hom. 8 in Lev) sezen die Kindertaufe als Sitte voraus. Die syr. Rezension der Const. apost. (II, 19 f.) sezt die Kindertaufe als Ausnahme, die Taufe Erwachsener als Regel voraus.

6) Just. apol. 1 beschreibt cp. 61 den Taufakt (mit beigefügter dogm.

selben war der Sonntag Morgen, während die Agape, vom Gottesdienst getrennt, Sonntags Abends zur Zeit der gewöhnlichen coena stattfand. [7]) Die Gottesdienstordnung war: Schriftverlesung aus dem a. oder n. Test. durch einen *ἀναγινώσκων*, daran geknüpfte Erklärung und Ermahnung durch den *προεστώς*, gemeinsame Gebete (Hymnen?), stehend gesprochen [8]); die hieran sich schließende Abendmahlsfeier [9]) beginnt mit dem osculum pacis; dann wird Brod und mit Wasser gemischter Wein — Gaben der Gemeindeglieder (?) — aufgestellt, Lob und Dankgebete vom *προεστώς* gesprochen, dann ein besondres freies [10]) (nicht agendarisch fixirtes) Danksagungsgebet gesprochen, worauf die Ge-

---

Exposition cp. 62—64), dann cp. 65 die Abendmahlsfeier (mit dogm. Exposition cp. 66), endlich cp. 67 den sonntäglichen Gottesdienst, dessen Schluß eben jene Abendmahlsfeier bildete.

7) Plin. ep. X, 97. Quod essent soliti, stato die ante lucem convenire, carmenque Christo quasi Deo dicere secum invicem, seque sacramento non in scelus aliquod obstringere, sed ne furta, ne adulteria committerent, ne fidem fallerent, ne depositum appellati abnegarent. Quibus peractis morem sibi discedendi fuisse, rursusque coeundi ad capiendum cibum, promiscuum (gewöhnliche, keine *ἀνθρωποφαγία*) tamen et innoxium.

8) Just. apol. 1, cp. 67: *Καὶ τῇ τοῦ ἡλίου λεγομένῃ ἡμέρᾳ πάντων κατὰ πόλεις ἢ ἀγροὺς μενόντων ἐπὶ τὸ αὐτὸ συνέλευσις γίνεται, καὶ τὰ ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων ἢ τὰ συγγράμματα τῶν προφητῶν ἀναγινώσκεται, μέχρις ἐγχωρεῖ. Εἶτα παυσαμένου τοῦ ἀναγινώσκοντος ὁ προεστὼς* (siehe hierüber unten §. 28) *διὰ λόγου τὴν νουθεσίαν καὶ πρόκλησιν τῆς τῶν καλῶν τούτων μιμήσεως ποιεῖται. Ἔπειτα ἀνιστάμεθα κοινῇ πάντες καὶ εὐχὰς πέμπομεν. Καὶ ὡς προέφημεν παυσαμένων τῆς εὐχῆς ἄρτος προσφέρεται καὶ οἶνος κλ.* (Folgt nun eine kürzere Recapitulation der cp. 65 gegebenen weitläufigeren Beschreibung der Abendmahlsfeier.)

9) *Ἀλλήλους φιλήματι ἀσπαζόμεθα παυσάμενοι τῶν εὐχῶν. Ἔπειτα προσφέρεται τῷ προεστῶτι τῶν ἀδελφῶν ἄρτος καὶ ποτήριον ὕδατος καὶ κράματος, καὶ οὗτος λαβὼν οἶνον καὶ δόξαν τῷ πατρὶ τῶν ὅλων διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου ἀναπέμπει καὶ εὐχαριστίαν ὑπὲρ τοῦ κατηξιῶσθαι τούτων παρ' αὐτοῦ ἐπὶ πολὺ ποιεῖται· οὗ συντελέσαντος τὰς εὐχὰς καὶ τὴν εὐχαριστίαν πᾶς ὁ παρὼν λαὸς ἐπευφημεῖ λέγων· Ἀμήν. — Εὐχαριστήσαντος δὲ τοῦ προεστῶτος καὶ ἐπευφημήσαντος παντὸς τοῦ λαοῦ οἱ καλούμενοι παρ' ἡμῖν διάκονοι διδόασιν ἑκάστῳ τῶν παρόντων μεταλαβεῖν ἀπὸ τοῦ εὐχαριστηθέντος ἄρτου καὶ οἴνου καὶ ὕδατος, καὶ τοῖς οὐ παροῦσιν ἀποφέρουσιν.*

10) Cp. 67 an der entsprechenden Stelle: *καὶ ὁ προεστὼς εὐχὰς ὁμοίως καὶ εὐχαριστίας, ὅση δύναμις αὐτῷ, ἀναπέμπει, καὶ ὁ λαὸς ἐπευφημεῖ λέγων τὸ ἀμήν.*

meinde mit einem einfachen Amen antwortet; dann theilen die Diakonen Brod und Wein aus, und bringen es den Abwesenden (Kranken) in die Häuser. Eine Almosensammlung beschließt die Feier.[11]) Im dritten Jahrhundert scheinen sich bereits kleine liturgische Formulare, jedoch in den einzelnen Landeskirchen ganz verschieden, fixirt zu haben.[12])

Am Osterfeste wurde ein nächtlicher Gottesdienst (Vigilie) gefeiert.[13]) Die Todestage der Märtyrer[14]) wurden in verschiedener Weise erbaulich begangen, z. B. durch Almosenaustheilungen oder Agapen und Gebete an den Plätzen (*κοιμητήρια*) wo sie begraben waren. Man ehrte ihr Andenken, ohne ihnen Verehrung zu beweisen.[15])

Hier, wie in allen den Gottesdienst betreffenden Punkten, wurde das Prinzip der christlichen Freiheit aufrecht und das einer gesezlichen Uniformirungssucht ferne gehalten. Namentlich zeigt sich dies an der Entwicklung des Festcyclus, und zwar bei dem sogenannten Osterstreit.[16])

Die kleinasiatische Kirche feierte den 14. Nisan, den Monatstag des Todes Jesu, als christliches Passahfest (Fest des neutest. Passahlammes, Christi, und seines Todes). Die übrige Kirche feierte eine Festwoche, und in ihr den Freitag als *πάσχα σταυ-*

---

11) Cp. 67: *Οἱ εὐποροῦντες δὲ καὶ βουλόμενοι κατὰ προαίρεσιν ἕκαστος τὴν ἑαυτοῦ ὅ βούλεται δίδωσι, καὶ τό συλλεγόμενον παρὰ τῷ προεστῶτι ἀποτίθεται, καὶ αὐτὸς ἐπικουρεῖ ὀρφανοῖς τε καὶ χήραις καὶ τοῖς διὰ νόσον ἤ δι' ἄλλην αἰτίαν λειπομένοις καὶ τοῖς ἐν δεσμοῖς οὖσι κλ.*

12) Vgl. hierüber meine Vorles. über prakt. Theologie (Königsb. 1854) §. 146.

13) Spuren davon bei Tert. ad uxor. 2, 4, vgl. mit Hieron. comm. in Matth. 25, 6.

14) Sinnig bezeichnete man dieselben als ihre (himmlischen) Geburtstage (*γενέθλια*, natalitia). Brief der Gemeinde von Smyrna bei Eus. 4, 15. Tert. de cor. mil. 3. Cypr. ep. 34.

15) Bei Eus. l. c.: Niketes lag dem Proconsul an, er solle den Christen die Leiche Polykarps nicht herausgeben, *μή, φησιν, ἀφέντες τὸν ἐσταυρωμενον, τοῦτον ἄρξωνται σέβειν.* Aber *οὔτε τὸν Χριστόν ποτε καταλιπεῖν δυνησόμεθα, οὔτε ἕτερόν τινα σέβειν. Τοῦτον μὲν γὰρ ὄντα υἱὸν τοῦ θεοῦ προσκυνοῦμεν, τοὺς δὲ μάρτυρας ὡς μαθητὰς καὶ μιμητὰς τοῦ κυρίου ἀγαπῶμεν ἀξίως.* V, 2: (Die Märtyrer von Lyon und Vienne) *εἴποτέ τις ἡμῶν δι' ἐπιστολῆς ἤ διὰ λόγου μάρτυρας αὐτοὺς προσεῖπεν, ἐπέπλησσον πικρῶς· ἡδέως γὰρ παρεχώρουν τὴν τῆς μαρτυρίας προσηγορίαν τῷ Χριστῷ, τῷ πιστῷ καὶ ἀληθινῷ μάρτυρι.*

16) Vgl. über denselben Weitzel, die christl. Passahfeier der drei ersten Jahrhunderte. Pforzheim 1847.

ρώσιμον, den Sonntag als *κυριακὴ ἀναστάσιμος*; an lezterem wurde das Fasten durch eine Abendmahlsfeier beendigt. Schon im Jahre 162, als Polykarp nach Rom kam, fand zwischen ihm und dem dortigen Bischof Aniketos eine Unterredung über jene Verschiedenheit statt, wobei keiner den andern überzeugte, da jeder sich auf die alte Tradition, Polykarp auf die johanneische, Aniket auf die römische berief; doch eben deshalb schieden sie friedlich auseinander und jeder erkannte der Kirche des anderen die Freiheit zu, bei ihrer gewohnten Weise zu beharren.[17]) Im Jahre 198 aber wollte Bisch. Viktor von Rom den Kleinasiaten und ihrem Bischof Polykrates von Smyrna die Annahme der römischen Weise als Pflicht zumuthen, und die Kleinasiaten für heterodox erklären.[18]) Aber Irenäus[19]) trat unter Berufung auf jenen früheren Vorfall des Jahres 162 für das Princip der Freiheit auf.[20]) Was den Victor zu jener herrischen Forderung bewegen mochte, war wohl nicht bloß seine persönliche Herrschsucht, sondern auch ein Misverständnis in der Sache. Er mochte hinter der kleinasiatischen Observanz eine ebionisirende Richtung wittern. In Laodicea gab es nämlich um 168 eine wirklich ebionisirende Partei, welche das Passahfest in jüdischer Weise nach dem mosaischen Gesez durch Schlachten und Essen eines Lammes feierte, und deshalb mit Recht von Melito, Clemens Alex. und Apollinaris bekämpft worden war.[21]) Leicht mochte Viktor etwas davon gehört haben, und den alten Gebrauch der kleinasiat. Kirche mit dem Misbrauch der laodicenischen Ebioniten zusammenwerfen, während doch in der That Melito zu gleicher Zeit ein Anhänger der kleinasiatischen Kirchenobservanz und ein Bekämpfer des laodicenischen Ebioniten-passahs gewesen war. Doch, wie bemerkt, Victor drang nicht durch, und das Princip der Freiheit in Cultusgegenständen blieb gerettet.

Diesem Princip entsprach auch die weitere Entwicklung

17) Vgl. Iren. fragm. 2 bei Eus. 5, 24.

18) Fragmente des Polykrates bei Eus. 5, 24.

19) Fragm. 1 u. 2 bei Eus. 5, 24.

20) Fragm. 1: *Οὐδὲ γὰρ μόνον περὶ τῆς ἡμέρας ἐστὶν ἡ ἀμφισβήτησις, ἀλλὰ καὶ περὶ τοῦ εἴδους αὐτοῦ τῆς νηστείας· οἱ μὲν γὰρ οἴονται μίαν ἡμέραν δεῖν αὐτοὺς νηστεύειν, οἱ δὲ δύο, οἱ δὲ καὶ πλείονας κλ... Καὶ τοιαύτη μὲν ποικιλία τῶν ἐπιτηρούντων οὐ νῦν ἐφ' ἡμῶν γεγονυῖα, ἀλλὰ καὶ πολὺ πρότερον ἐπὶ τῶν πρὸ ἡμῶν .... καὶ οὐδὲν ἔλαττον πάντες οὗτοι εἰρήνευσάν τε καὶ εἰρηνεύομεν πρὸς ἀλλήλους, καὶ ἡ διαφωνία τῆς νηστείας τὴν ὁμόνοιαν τῆς πίστεως συνίστησιν.*

21) Melito bei Euseb. 4, 26. Clem. Alex. u. Apolin. im chron. pasch. I, S. 13 ff.

des Kirchenjahres. Nicht durch ein Gesez, sondern auf dem Wege der Freiwilligkeit gewann die Sitte, den 50. Tag nach Ostern, die *πεντεκοστή* (daher das deutsche „Pfingsten"), als Fest der Geistesausgießung zu feiern, bald weitere Verbreitung. (Orig. c. Cels. VIII pag. 392.) Das Epiphaniasfest aber war ursprünglich ein häretisches, von den Basilidianern in Aegypten den 6. Febr. zur Erinnerung an die Vereinigung des Aeon *νοῦς* mit dem Menschen Jesus bei Jesu Taufe (*ἐπιφάνεια* der Taube) gefeiertes (Clem. strom. III pag. 340); die ägyptische Kirche nahm es herüber, gestaltete es aber christlich um zu einem Feste der Geburt Christi (*ἐπιφάνεια τοῦ λόγου ἐν σαρκί*).[22]) —

Wie man durch Katechumenat und Taufe in die Theilnahme am Cultus aufgenommen ward, so bestand die Disciplin oder Kirchenzucht wesentlich in einer Ausschließung von dieser Berechtigung. Wer grobes Aergernis gegeben, wurde excommunicirt; obschon man hiebei den paulinischen Ausdruck 1 Cor. 5, 5 zu gebrauchen pflegte, so war man doch weit davon entfernt, den Handlungen menschlicher Kirchenzucht eine unbedingte Wirksamkeit in Bezug auf Seligkeit oder Verdammnis zuzuschreiben. Solus Dominus misereri potest; veniam peccatis solus potest ille largiri, qui peccata nostra portavit. Homo Deo esse non potest major, schreibt Cyprian[23]) (de laps.), Dominus orandus est; Dominus nostra satisfactione placandus est. Um wiederaufgenommen zu werden (reconciliari, pacem dare) — was häufig auf schriftliche Fürbitte gefangner, dem Märtyrtod entgegengehender Christen (libelli pacis) geschah[24]) — mußten die Ausgeschlossenen eine (meist mehrjährige) Prüfungszeit durchmachen und Kirchenbuße thun.[25]) Im Abendlande schloß man im zweiten Jahrhundert

---

22) Vgl. Jablonski de orig. festi nativitatis Christi. Und Hallische Lit.-Zeitung 1823, Apr. S. 836. — Erst im vierten und fünften Jahrhundert, als im Abendlande ein selbständiges Weihnachtsfest als Geburtsfest Christi aufkam und sich auch im Orient verbreitete, wurde das Epiphaniasfest allmählich wieder zum Tauffest degradirt.

23) Thascius Cäcilius Cyprianus, Rhetor in Carthago, 245 Christ, 248 Bischof in Carthago, 258 Märtyrer. Specifisch wichtig für die Entwicklung der Kirchenzucht, der Kirchenverfassung und des Kirchenbegriffs.

24) In Afrika führte dies von den Märtyrern misbrauchte Vorrecht zum Unfug. Sie commandirten den Bischöffen die Wiederaufnahme dieses und jenes nicht immer würdigen. Diesen Unfug bekämpfte Cyprian (epist. 16 u. 21 u. 22 u. 12).

25) Erst gegen Ende des dritten Jahrhunderts fixirten sich hiefür die quatuor gradus poenitentiae 1) *πρόσκλαυσις* (*χειμάζοντες*, flentes, hie-

Hurer, Mörder und Abgefallene für immer und ohne Hoffnung der Wiederaufnahme aus[26]); in Spanien erhielt sich diese (entschieden unbiblische) Praxis noch bis in's 4. Jahrhundert, während sie anderwärts — wesentlich durch das Verdienst Cyprian's — der richtigeren (2 Cor. 2, 6 f.) wich.

Die Handhabung der Kirchenzucht führte, namentlich in Afrika, zu nicht unbedeutenden Kirchenspaltungen (Schismen). Um diese jedoch verstehen zu können, muß zuvörderst die Entwicklung der Kirchenverfassung in's Auge gefaßt werden.

§. 28.

Die Entwicklung des Episkopates.

Als Clemens Romanus (vor 70 n. Chr.) seinen Brief an die Corinther schrieb, war (vgl. §. 8 Anm. 15) zwischen *ἐπίσκοπος* und *πρεσβύτερος* noch kein Unterschied. Bei Justinus, um die Mitte des zweiten Jahrhunderts, findet sich (apol. I, 65 f. siehe §. 27 Anm. 8, 9, 10 und 11) *ὁ προεστώς* erwähnt, als derjenige Mann, welcher die Predigt (*νουθεσία*) hält, Brod und Wein in Empfang nimmt und die Gebete bei der Abendmahlsfeier spricht. An sich betrachtet könnte *ὁ προεστώς* als adjektivisches Particip zur Bezeichnung einer Function gefaßt werden: „der, welcher (gerade) dem Gottesdienste vorsteht" (sodaß bald dieser bald jener Presbyter dieser Function obgelegen hätte). Da aber der nämliche *προεστώς* auch das Almosen in Empfang nimmt und verwaltet (§. 27, Anm. 11), so ist es naturgemäßer, an ein feststehendes Amt zu denken, und unter dem *προεστώς* den Vorsitzenden des Presbyteriums zu verstehen. Die Bezeichnung desselben durch *προεστώς*, „der Vorsteher", ist aber noch eine appellativische; der Titel *ἐπίσκοπος* scheint damals (140—150) in Italien noch nicht als auszeichnende Benennung des praeses presbyterii gebräuchlich gewesen zu sein; wenigstens sähe man sonst nicht ein, warum Justin diesen Titel nicht sollte gebraucht haben.[1])

---

mantes) Stehen vor der Thür des Gotteshauses, 2) *ἀκρόασις* (audientes), da sie der Predigt, auf einer Bußbank sitzend, beiwohnen durften, 3) *ὑπόπτωσις* (*γονυκλίνοντες*, substrati, genuflectentes), da sie mit beten durften, 4) *σύστασις* (consistentes) Wiederaufnahme in die Abendmahlsgemeinschaft (Conc. Ancyr. 4. Conc. Nic. 11).

26) Vgl. darüber Cyprian epist. 52.

1) Um 180 bezeichnet Dionysius v. Corinth den römischen *προεστώς* Soter als *ἐπίσκοπος* (Fragm. bei Eus. 4, 23). Aehnlich Hegesippus um 190 (bei Eus. 4, 22), welcher die Reihe (*διαδοχή*) der röm.

Wie in Kleinasien um das Jahr 100 n. Chr. je ein Presbyter einer Muttergemeinde die Oberaufsicht über ein oder mehrere Presbyterien von Tochtergemeinden übernahm und somit deren Vorsteher und „Aufseher" im engern Sinne (inspector) wurde, ist oben §. 8 gezeigt worden. So erklärt sich, daß in Kleinasien zuerst, schon um 107, der Titel *ἐπίσκοπος* zur Bezeichnung des praeses presbyterii (auch in den Muttergemeinden) sich findet, nämlich in den Briefen des Ignatius. Der *ἐπίσκοπος* hat aber (vgl. oben §. 17, Anm. 4) bei Ignatius durchaus noch keine andere Stellung, als die, welche bei uns der Pfarrer als lehrender Presbyter, Vorstand des Presbyteriums und somit Oberhirte der Einzelgemeinde hat. Nur zur Einzelgemeinde stellt Ignatius den Bischof in Beziehung. Für die Einzelgemeinde ist der *ἐπίσκοπος*, was Christus für die Jünger war, der Mund, durch den sie Gottes Heilswillen erfahren, der Halt für die Rechtgläubigkeit, der Damm gegen die Häresie. [2]) Ignatius hat die kleinasiatischen Bischöffe von Smyrna, Ephesus u. s. w. faktisch als solche treue Hirten kennen lernen; von dieser faktischen Erfahrung aus, nicht von einem Theorem über episkopale Obergewalt aus, wollen seine Ermahnungen verstanden sein. Der Gemeinde schreibt er das allgemeine Priesterthum zu [3]); das Amt der *ἐπίσκοποι* aber leitet er nirgends wie das der Presbyter (ad Philad.) und das der Diakonen (Smyrn. 8) von einer apostolischen Einsetzung oder einem göttlichen *νόμος* oder *ἐντολή* ab [4]); so sehr ihm daran gelegen ist, den Gehorsam gegen

---

Bischöffe von Aniket bis Eleutheros aufzählt. Vielleicht war Aniket (157—168) der erste, welcher den Titel Bischof *κατ' ἐξοχὴν* führte. Noch bei Iren. 1, 10, 2 kommt übrigens der Ausdruck *οἱ ἐν ταῖς ἐκκλησίαις προεστῶτες*, freilich in allgemeinerem Sinne, vor.

2) Ign. ad Smyrn. 8: *Πάντες τῷ ἐπισκόπῳ ἀκολουθεῖτε, ὡς Ἰησοῦς Χριστὸς τῷ πατρὶ, καὶ τῷ πρεσβυτερίῳ ὡς τοῖς ἀποστόλοις· τοὺς δὲ διακόνους ἐντρέπεσθε ὡς θεοῦ ἐντολήν. Μηδεὶς χωρὶς τοῦ ἐπισκόπου τι πρασσέτω τῶν ἀνηκόντων εἰς τὴν ἐκκλησίαν. Ἐκείνη βεβαία εὐχαριστία ἡγείσθω, ἡ ὑπὸ τὸν ἐπίσκοπον οὖσα ἢ ᾧ ἂν αὐτὸς ἐπιτρέψῃ* [im Gegensatz zur Winkel-Communion gnostisirender Fraktionen]. *Ὅπου ἂν φανῇ ὁ ἐπίσκοπος, ἐκεῖ τὸ πλῆθος ἔστω, ὥσπερ ὅπου ἂν ᾖ Χριστὸς Ἰησοῦς, ἐκεῖ ἡ καθολικὴ ἐκκλησία* [wieder im Gegensatz zu der gnostischen Häresis]. *Οὐκ ἐξόν ἐστι χωρὶς τοῦ ἐπισκόπου οὔτε βαπτίζειν οὔτε ἀγάπην ποιεῖν.* — Eph. 3: *οἱ ἐπίσκοποι οἱ κατὰ τὰ πέρατα ὁρισθέντες ἐν Ἰησοῦ Χριστοῦ γνώμῃ εἰσιν* [sie stehen in der biblischen Lehre, halten an ihr fest]. Vgl. Uhlhorn in Niedner's Zeitschr. f. hist. Theol. 1851, II, S. 316 ff.

3) Eph. 9. *Ἔστε οὖν καὶ σύνοδοι πάντες, θεοφόροι καὶ ναοφόροι, χριστοφόροι, ἁγιοφόροι κλ.*

4) Trall. 13: *ὑποτασσόμενοι τῷ ἐπισκόπῳ ὡς τῇ ἐντολῇ, ὁμοίως καὶ*

die Bischöffe zu empfehlen, so beruft er sich doch dafür nur auf eine ihm in seinem Innern gewordene Stimme des heil. Geistes (ad Philad. 7), nie auf eine apostolische Einsezung des Episkopates, deutet vielmehr auf die Neuheit dieser Einrichtung hin.[5])

Zur Zeit des Irenäus dagegen, am Ende des zweiten Jahrhunderts, hat sich das Amt der Bischöffe schon consolidirt und zu einem Kirchenamt ja zu einer Art besondern Standes fixirt. Während bei Ignatius der ἐπίσκοπος schlechthin nur als einzelner im Verhältnis zu seiner Einzelgemeinde in's Auge gefaßt wird, für welche er (cum grano salis) das ist, was Christus für seine Jünger und Apostel war, so redet Irenäus davon, was die Gesammtheit oder der Stand der Bischöffe für die Gesammtkirche sei; in den Bischöffen sieht er die Nachfolger der Apostel, die Hüter der apostolischen παράδοσις, betrachtet den Episkopat als göttliche Einrichtung, und schreibt den Bischöffen und Presbytern ein besonderes Amts-Charisma zu.[6])

Die Entwicklung des Episkopates führte drei weitere Entwicklungen in ihrem Gefolge, nämlich die des Clerusbegriffes, die

---

τῷ πρεσβυτερίῳ. Der Sinn dieses allgemein gehaltenen Ausdrucks erklärt sich aber aus cp. 2. Nicht die Einsezung des Bischofsamtes, sondern der Gehorsam gegen diese wie jede kirchliche Ordnung beruht auf einem Gebot Gottes.

5) Ad Magn. 3. Καὶ ὑμῖν πρέπει μὴ συγχᾶσθαι τῇ ἡλικίᾳ τοῦ ἐπισκόπου, ἀλλὰ κατὰ δύναμιν θεοῦ πατρὸς πᾶσαν ἐντροπὴν αὐτῷ ἀπονέμειν, καθὼς ἔγνων καὶ τοὺς ἁγίους πρεσβυτέρους, οὐ προσειληφότας τὴν φαινομένην νεωτερικὴν τάξιν, ἀλλ' ὡς φρονίμους ἐν θεῷ συγχωροῦντας αὐτῷ, d. h. nach richtiger Uebersezung und Erklärung (vgl. Uhlhorn l. c.): „Und es geziemt euch, nicht das [individuelle] jugendliche Alter eures Bischofs [als Vorwand] zu gebrauchen, sondern ihm in der Kraft Gottes allen Gehorsam zu leisten, wie ich weiß daß auch die heiligen Presbyter thun, welche nicht die scheinbare [scheinbar einen Vorwand für den Ungehorsam bietende] neuere Einrichtung [Neuheit der Einrichtung] als weiteren Vorwand hinzunehmen, sondern als in Gott verständige mit ihm zusammenhalten."

6) Iren. 1, 10, 2, ἡ δύναμις τῆς παραδόσεως sei in der ganzen Kirche die eine und selbe. 3, 3, 1: Traditionem itaque apostolorum in toto mundo manifestatam in omni ecclesia adest respicere omnibus, qui vera velint videre, et habemus annumerare eos, qui ab apostolis instituti sunt episcopi in ecclesiis et successores eorum usque ad nos. 5, 20, 1: omnes enim ii (die Irrlehrer) valde posteriores sunt quam episcopi, quibus apostoli tradiderunt ecclesias. — Endlich 4, 26, 2: Quapropter eis, qui in ecclesia sunt, presbyteris obaudire oportet his qui successionem habent ab apostolis, sicut ostendimus; qui cum episcopatus successione charisma veritatis certum secundum placitum patris acceperunt.

der veränderten Berufung zu Kirchenämtern, und die der Synodal- und Metropolitansprengel.

Wenn man die Christenheit als das n. t. Bundesvolk betrachtete, und im Christenthum die Schattenbilder des a. T. erfüllt sah, so hatte dies seine vollkommene Richtigkeit. Dann war aber die Gemeinde der Gläubigen das Gegenstück zur a. t. Priesterschaft (1 Petr. 2, 5 u. 9. vgl. Iren. 4, 20.) und ihr kam (1 Petr. 5, 3) das Prädikat *κλῆρος* „Erbe Gottes" zu. Statt aber die a. t. Schattenbilder auf die n. t. Wahrheit zurückzuführen, fing man im dritten Jahrhundert an, umgekehrt, christliche Einrichtungen auf a. t. Benennungen zu reduciren. So zog man eine Parallele zwischen den christlichen Kirchenämtern und der israelit. Priesterschaft, und trug auf die Bischöffe, Presbyter und Diakonen, die man sich den Hohepriestern, Priestern und Leviten parallel dachte[7]), die Bezeichnung sacerdotes, clerus, clerici über[8]), und stellte ihnen die Gemeindeglieder als *λαικοὶ*, laici entgegen[9]). Hiemit ging das Bewußtsein von den zwei ursprünglichen Kirchenämtern (vgl. oben § 8) dem vor der Gemeinde seienden Kirchenamt der Predigt[10]) und dem aus der Gemeinde erwachsenden Gemeindeamt der Zucht und der Diakonie völlig verloren. Die Presbyter und Diakonen waren nun nicht mehr erweckte geförderte Gemeindeglieder, welche zwar nicht von, aber aus der Gemeinde gewählt worden wären, damit in ihnen das in der Gemeinde vorhandene christliche Leben sich in Disciplin und Liebesthätigkeit organisire, sondern sie standen mit den Bischöffen zusammen der Gemeinde als ein anderes, als ein besonderer Priesterstand gegenüber, und bereits Cyprian betrachtet die Cleriker als Vermittler zwischen

---

7) Weil man die presbyteri den כהנים, *ἱερεῖς*, sacerdotes, parallelisirte, so wurde das Wort Presbyter späterhin geradezu zur Uebersezung von *ἱερεύς* gebraucht. Aus „Presbyter" ist dann durch Verstümmelung das deutsche Wort „Priester" (wie aus episcopus das Wort „Bischof") entstanden.

8) Weil 4 Mos. 18, 20 u. a. gesagt wird, die Priester und Leviten sollten kein Erbe in Canaan haben, Gott wolle ihr Erbtheil sein, so betrachtete man sie und dann die ihnen parallelen christlichen ministri ecclesiae auch vice versa als das Erbtheil Gottes, *κλῆρος τοῦ θεοῦ*.

9) Bei Tertull. ist dieser Sprachgebrauch bereits stehend. — In der Theorie erkennt er übrigens noch an, daß eigentlich alle Christen Priester sind. De exhort. castit. 7: Nonne et laici sacerdotes sumus? Differentiam inter ordinem et plebem constituit ecclesiae autoritas.

10) Die Predigt war jezt Sache der Cleriker, vor allem des Bischofs. Nach Eus. 6, 19, 7 kam es jedoch im Anfang des dritten Jahrhunderts ausnahmsweise noch vor, daß tüchtige Nicht-Cleriker, doch nur mit besonderer Erlaubnis des Bischofs, predigen durften.

Gott und der Christenheit, und als Stellvertreter der Gewalt Christi[11]). Doch erhielt sich gerade in Afrika am längsten ein Bewußtsein von dem, was die Presbyter dem ursprünglichen Sinne nach sein sollten; daher dort neben den Cleriker-Presbytern hin und wieder ein besonderes Institut der „laici seniores" erwähnt wird[12]).

Eine zweite Folge des entstandenen Episcopates war, daß, während die Presbyterien ursprünglich (wo nicht gerade ein Apostel oder Apostelbevollmächtigter anwesend war, wie z. B. Tit. 1, 5) sich durch Cooptation ergänzt hatten und alle Presbyter einander gleich gewesen waren, jetzt der ihnen übergeordnete (von ihnen gewählte) Episcopus sie und die Diakonen ernannte[13]) — der erste Keim der späteren hierarchischen Succession, wo nur der vom Bischof ordinirte Priester für legitim galt. Immerhin scheinen die Gemeinden noch eine Art Veto gehabt zu haben[14]); auch war der Bischof noch in allen wichtigen Angelegenheiten an den Beirath und die Zustimmung seines Presbyteriums gebunden[15]). Aeußeren Pomp durften die Bischöffe sich nicht erlauben (s. §. 24 Anm. 7); doch wurden, in dem Maße als der „Clerus" in priesterlichem Ansehen stieg, für Verrichtungen, welche in der apostolischen Zeit von den Presbytern oder Diakonen versehen wurden, jetzt eine Reihe niederer Kirchendienste geschaffen[16]).

Endlich mußte sich nothwendig auch das Verhältnis der Bischöffe zu einander zu einem geregelten Verbande organisiren. Zunächst wiederholte sich, was schon am Ende der apostoli-

---

11) Epist. 55 und 59. Sacerdotibus (er redet von den christlichen) honor tantus de Dei dignatione conceditur, ut, quisquis sacerdoti ejus et ad tempus hic judicanti non obtemperaret, statim necaretur. — Ad tempus judex vice Christi cogitatur. — Qui Christo non credit sacerdotem facienti, postea credere incipiet sacerdotem vindicanti.

12) Tert. apol. 19. Cypr. ep. 24 u. 52. Optat. Milev. de schism. Donat. 1, p. 17. August. sermo 2 in Psalm. 36; epist. 78. Vgl. Niedner's Kirchengesch. S. 149.

13) Eus. 6, 43, 17. Cypr. ep. 65 u. a.

14) Eus. ebend.

15) Conc. Carthag. gener. IV. vom Jahr 398 (Mansi III, p. 953). Alioquin irrita erit sententia episcopi, nisi clericorum sententia confirmetur.

16) Die ἀναγνῶςαι (Vorleser der Schrift beim Gottesdienste) sind schon Just. apol. I, 65 wenigstens vom προεςώς unterschieden. Im dritten Jahrh. sind sie unter die Diakonen herabgerückt. (Tert. de praescr. 41.) — Zu Cyprians Zeit finden sich noch subdiaconi, Akoluthen, Exorcisten und πυλωροί (ostiarii.) Später nannte man diese alle „ordines minores."

schen Zeit begonnen hatte: die Presbyterien der Tochtergemeinden mit ihren χωρεπισκόποις standen in Abhängigkeit von dem Presbyterium resp. Bischof der Mutter- (Stadt-) Gemeinde[17]). So bildeten sich aus einer Anzahl Gemeinden kleinere Bezirke, Parochieen (παροικίαι) genannt[18]). Gemeinsame Kirchenangelegenheiten (namentlich die Bestreitung von Irrlehren) führten im Orient und in Afrika frühzeitig auch zur Abhaltung von Synoden, wo die Stadt- und Land-Bischöffe einer ganzen Provinz oder eines ganzen Landes zusammenkamen[19]). Bald wurden diese Provinzialsynoden ein regelmäßiges Institut; der Bischoff der Hauptstadt, in welcher man sich versammelte (ἐπίσκοπος μητροπολίτης), führte den Vorsitz, und erhielt naturgemäß in Folge dessen (als natürlicher Vollstrecker der Synodalschlüsse) eine Art von Oberaufsichtsrecht über die Provinz (ἐπαρχία)[20]). — In Italien bildete sich eine Metropolitanverfassung nicht aus. Gewohnt, nach dem Centralisationssystem in politischen Dingen Rom zu gehorchen, ordnete der größere Theil von Italien sich auch in kirchlichen Dingen dem römischen Bischof unter. So hatte dieser schon jezt eine größere Eparchie, als die meisten sonstigen Metropoliten. Doch standen ihm die von Alexandria und Antiochia an Ausdehnung ihrer Gebiete und Autorität gleich, und an eine Gewalt des röm. Bischofs über andre Metropoliten dachte man noch nicht von ferne[21]). Am deutlichsten zeigt sich dies in der Geschichte der Schis-

---

17) Eus. 7, 30. Conc. v. Neocäs. cp. 13—14, von Antiochia 8 u. 10, von Ancyra 13; von Laodic. 57.

18) Iren. bei Eus. 5, 24, 5 u. a. Beachtenswerth ist, daß in Afrika die Landbischöffe den Stadtbischöffen nicht sub-, sondern coordinirt waren.

19) Cypr. ep. 75. Canon apost. 36.

20) Auch hierin machte Afrika wieder eine Ausnahme, wo es zwar Provincialsynoden gab, denen aber nicht der Bischof der Hauptstadt, sondern der älteste unter den vorhandenen Bischöffen („senex") als „primas" vorstand. Nur der Bischof von Carthago war als solcher der Primas seiner Provinz und zugleich der Oberprimas von ganz Afrika.

21) Im Abendlande räumte man den Bischöffen von Rom, der einzigen apostol. Gemeinde des Abendlandes, einen gewissen Ehrenvorzug ein (ebenso wie im Orient den Metropoliten von Ephesus, Antiochia, Jerusalem und Alexandria) aber keinen Schatten von kirchlicher Obergewalt. — Dem Petrus selbst gestand man keinen Vorrang vor den übrigen Aposteln zu. (Orig. ad Matth. 16, 18, comm. tom. XII, §. 10 f. πέτρα γὰρ πᾶς Χριστοῦ μαθητής; es sei absurd, anzunehmen, daß Petrus einen Vorrang z. B. vor Johannes gehabt. Cypr. de unit. eccl.: Hoc erant utique et ceteri apostoli, quod fuit Petrus, pari consortio praediti et honoris et potestatis. Und epist. 71.) Alle Bischöffe, lehrte man, seien an Würde und Macht einander vollkommen gleich.

men, welche auf Anlaß der Handhabung der Kirchenzucht entstanden.

§. 29.

Die Schismen.

Das erste war das Schisma des Felicissimus in Carthago. Bei dem Glauben, daß die Märtyrer allein unmittelbar nach dem Tod in den Himmel kämen (vgl. §. 26), konnte es nicht fehlen, daß es allenthalben unter den Christen eine Richtung solcher gab, welche sich zum Märtyrerthum drängte, und die vorhandenen Märtyrer über das richtige Maß hinaus hochhielt, lezteres namentlich, indem man den libellis pacis (s. §. 27) eine unbedingte, die gewöhnlichen Ordnungen der Kirchenzucht durchbrechende, die Competenz der Bischöffe beeinträchtigende Wirkung zuerkannte. Die Mehrzahl jedoch widersezte sich sowohl der Ansicht, daß man der Verfolgung sich nicht durch Flucht entziehen dürfe[1]), als dem mit den libellis pacis getriebenen Misbrauch. Mit diesem Gegensaze scheint sich aber ein zweiter hin und wieder verbunden zu haben. Da die Bischöffe als solche zunächst veranlaßt waren, den Eingriffen in ihre Competenz zu begegnen, so fand der hin und wieder noch vorhandene presbyterianische Widerstand gegen das Wachsthum der bischöflichen Gewalt in der Märtyrerpartei seinen Stüzpunkt und Bun-

---

(Cypr. ep. 52: episcopatus unus, episcoporum multorum concordi numerositate diffusus. Alloc. in conc. Carth.: neque enim quisquam nostrum episcopum se esse episcoporum constituit cet. An Bisch. Cornelius v. Rom schrieb Cyprian (ep. 55) ernste Vorwürfe, daß er den in Carthago excommunicirten Felicissimus angehört habe. Nam cum statutum sit ab omnibus nobis, et aequum sit pariter ac justum, ut uniuscujusque causa illic audiatur, ubi est crimen admissum, et singulis pastoribus portio gregis sit adscripta, quam regat unusquisque et gubernet, rationem sui actus Domino redditurus, oportet utique eos, quibus praesumus, non circumcursare ..... nisi si paucis desperatis et perditis minor videtur esse autoritas episcoporum in Africa constitutorum, qui jam de illis judicaverunt. So protestirt er gegen jede röm. Einmischung. — Den röm. Bischof redet er stets frater oder collega an.

1) In älterer Zeit hatte man mit Recht ein muthwilliges Zudrängen zum Märtyrerthum getadelt. Die Gemeinde von Smyrna cp. 4: *Οὐκ ἐπαινοῦμεν τοὺς προσιόντας ἑαυτοῖς, ἐπεὶ οὐχ οὕτως διδάσκει τὸ εὐαγγέλιον.* Clem. Alex. strom. IV, p. 597 u. a. — Jezt aber ging die Mehrheit in ihren Ansichten über Erlaubtheit der Flucht doch wohl hie und da schon zu weit. Die Confessorenpartei, wenn auch nicht ohne Auswüchse, ist doch durch ihren hohen Ernst höchst achtungswerth.

desgenossen. Beide Punkte traten beim Schisma des Felicissimus hervor. Als Cyprianus, welcher der laxeren Richtung angehörte, zum Bischof von Carthago gewählt wurde, war von vornherein eine Fraktion der Gemeinde — wie der Verlauf lehrt: die das Märtyrerthum verehrende — mit dieser Wahl unzufrieden. Der Presbyter Novatus ordinirte ohne Wissen des Cyprian und ohne seine Erlaubnis den Felicissimus zum Diakon[2]) — ein Fall presbyterianischen Widerstandes gegen die neu aufgekommene Steigerung der bischöflichen Gewalt. Felicissimus selbst aber repräsentirte außerdem zugleich die Anschauungen der Märtyrerpartei. Als nämlich Cyprian (251), der decischen Verfolgung aus dem Wege zu gehen, sich eine Zeit lang von Carthago entfernt hielt, so nahmen die Presbyter in seiner Abwesenheit eine Anzahl von lapsis auf libelli pacis hin ohne weiteres wieder in die Kirchengemeinschaft auf. Als nun Cyprian in Briefen sich tadelnd hiegegen aussprach, so bildete sich unter Felicissimus eine förmlich organisirte Partei, und als Cyprian zwei afrik. Bischöffe und zwei Presbyter nach Carthago abordnete mit der Vollmacht, an seiner Stelle die Almosenvertheilung vorzunehmen, so erwachte auch bei diesem Anlaß die Opposition gegen den Episcopalismus von neuem; der Diakon Felicissimus sah in jener Maßregel Cyprians nicht mit Unrecht einen Eingriff in die uralte Competenz der Diakonen, und widersetzte sich dem Vollzug der cyprianischen Anordnungen. Cyprians Abgeordnete berichteten an diesen; er sprach ohne weiteres über Felicissimus den Kirchenbann aus; allein nun schlossen sich die entschiedensten unter der Oppositionspartei (darunter fünf Presbyter[3]), viele lapsi, welche libelli pacis erhalten hatten oder noch zu erhalten hofften, und etliche Confessoren) eng an Felicissimus, und boten dem Banne Troz. Cyprian sah sich genöthigt, insoweit nachzugeben, daß er eine erneute Untersuchung bei seiner Rückkehr vorzunehmen versprach. Darin hielt er Wort; zurückgekehrt, hielt er eine zahlreich besuchte Synode (Mai 251); das Ergebnis war aber, daß der Bann über Felicissimus bestätigt und auch auf jene fünf Presbyter ausgedehnt wurde. Felicissimus begab sich nach Rom, und suchte bei dem dortigen Bischof Cornelius (und zwar, wie Cyprian ihm Schuld gibt: unter dem schmeichlerischen Vorgeben, daß Rom als ecclesia principalis, unde unitas sacerdotalis exorta est[4]), eine Appellinstanz bilde) eine Aufhebung des Bannes zu er-

2) Cypr. ep. 49.

3) Novatus scheint nicht unter ihnen gewesen zu sein; er wird wenigstens von Cyprian nicht namentlich erwähnt.

4) Cypr. ep. 55.

wirken. Aber Cyprian verwahrte sich energisch gegen jede Prärogative Roms[5]), und Cornelius wagte nicht, eine solche sich anzumaßen. Felicissimus zog unverrichteter Dinge ab; seine Partei in Carthago blieb von der Kirche getrennt, wählte sich einen eignen Bischoff, Fortunatus, fristete aber ihr Dasein nicht lange. —

Das gleichzeitige novatianische Schisma in Rom schließt sich äußerlich und innerlich enge an das vorige an. Auch hier sind von vornherein zwei Richtungen oder Parteien vorhanden, die bischöflich-hochkirchliche und die Märtyrer- oder Confessorenpartei. Wenn die leztere hier das strengere Verfahren gegen die lapsi vertritt (während sie in Carthago die nachsichtigere war), so ist dies nur ein scheinbarer Widerspruch. In Carthago hatte es sich um die Geltung und Wirkung der libelli pacis gegenüber der bischöflichen Gewalt gehandelt; in Rom handelte es sich zunächst nur um die allgemeine Frage, ob und unter welchen Bedingungen die während der Verfolgung abgefallenen wieder in die Kirche könnten aufgenommen werden. Die Märtyrerpartei war in Rom, weil die Frage nach der Geltung der libelli hier zufällig nicht hereinspielte, ganz consequenterweise die strengere; je höher sie die Märtyrer hielt, desto verwerflicher mußten ihr die Verleugner erscheinen. Ihrer Ansicht nach sollten solche nur nach langer strenger Kirchenbuße (und nur bei drohendem Tode ohne Kirchenbuße) wieder aufgenommen werden. An der Spize dieser Partei stand der Presbyter Novatianus, ein getaufter Heide (Stoiker) und theologisch hochstehender Mann, nebst vielen Confessoren. Der Presbyter Cornelius vertrat eine mildere Ansicht. Die Kirche zu Carthago war (begreiflicherweise, weil dort die mildere Praxis durch die Oppositionspartei vertreten wurde) mit der novatianischen Partei einverstanden[6]). — Als nun (250) Bischof Fabianus v. Rom starb, und Novatian die Wahl ausschlug, wurde wider Novatians Wunsch und Erwartung der laxe Cornelius zum Bischof gewählt. Damit war die Gegenpartei unzufrieden, auch Cyprian ordnete sogleich zwei Bischöffe nach Rom ab; als er jedoch durch diese erfuhr, daß die Wahl ordnungsgemäß und legitim vor sich gegangen, erkannte er sammt seiner Kirche Cornelius als römischen Bischof an. Novatian aber nebst andern Presbytern kündigten dem Cornelius den Gehorsam und die Kirchengemeinschaft. Nun kam vollends Novatus (nach Cyprians schwerlich unparteilicher Schilderung ein hän-

5) Ebendas. vgl. § 28 Anm. 21.

6) Ein Schreiben der carthag. Kirche, worin sie ihre strengeren Grundsäze der römischen mittheilte, wurde von Novatian zustimmend beantwortet.

belsüchtiger Mann) von Carthago nach Rom; sei es, aus grundsätzlicher Opposition gegen die stets wachsende Episcopalgewalt und aus allgemeiner Sympathie mit der Confessorenpartei, sei es, auch aus persönlicher Feindschaft gegen Cyprian, welcher den Cornelius anerkannt hatte, drang er in Novatian, er solle sich zum (Gegen-) Bischof ordiniren lassen; drei italiänische Bischöffe legten in der That Novatian die Hände auf, und dieser kündigte sich den italiänischen und afrikanischen Bischöffen in Rundschreiben als „römischen Bischof" an. Cornelius berief nun eine Synode, welche den Bann über den Schismatiker verhängte; dennoch erhielt sich eine novatianische Sonderkirche und zwar nicht in Rom allein; im ganzen Reiche, auch im Orient, namentlich in Phrygien, traten die Anhänger der strengeren Richtung in Kirchengemeinschaft mit Novatian und traten somit aus der „katholischen" Kirchengemeinschaft; und so erhielt sich diese Sonderkirche bis in Constantins Zeiten, der ihr Duldung gewährte[7]. — Diese Novatianer nannten sich selbst *καθαροί*; einmal separirt, gingen sie in der Strenge so weit, daß sie den lapsis schlechterdings gar keine Wiederaufnahme zugestanden, was aber früher die allgemeine Praxis der Kirche, namentlich in Afrika, gewesen war (§ 27 Anm. 26). Wenn sie dieselben gleichwohl zur Buße ermahnten, so war dies keine Inconsequenz (wie Cyprian ep. 52 ihnen vorwarf), sondern erklärt sich aus ihrer Lehre von der Buße. Sie hielten nämlich fest, wie an der altkirchlichen Praxis der Kirchenzucht, so an der altkirchlichen Lehre von der Buße; sie unterschieden die Buße vor Gott von der Kirchenbuße, und die göttliche Vergebung von der kirchlichen Wiederaufnahme, und erklärten deshalb die kirchliche Wiederaufnahme nicht für absolut nöthig zur Seligkeit, während die bischöflich-kirchliche Partei bereits das Urtheil der Kirche mit dem Urtheil Gottes zu identificiren anfing, und darum jedem nicht wiederaufgenommenen die Seligkeit absprach[8].

---

7) Das sogen. meletianische Schisma in Aegypten (306) ist nur eine locale Redintegration des novatianischen, gelegentlich der diocletianischen Verfolgung. B. Meletius von Lykopolis in Thebais wollte die lapsi erst, wenn die Verfolgung vorüber sei, der Metropolit Petrus v. Alex. wollte sie noch während der Verfolgung aufnehmen. Die strenge Partei in Aegypten fiel von Petrus ab, und erkannte Meletius als Metropoliten an. Die Spaltung erhielt sich über ein Jahrhundert.

8) Novatian bei Socrates hist. eccl. IV, cp. 28, p. 249. Der Novatianer Akesius ebendas. I, cp 10 pag. 38 Die bischöflich-kirchliche Partei in Byzanz ordnete deshalb nach der decischen Verfolgung sogenannte Bußpriester (*οἱ ἐπὶ τῆς μετανοίας πρεσβύτεροι* Socr. V, 19) an, welchen die Gefalle-

Es sind diese Schismen also keineswegs bloß zufällige Spaltungen über untergeordnete Fragen der Disciplinarpraxis; sondern es stellt sich in ihnen ein consequentes, nur eben der einheitlichen Organisation ermangelndes Streben dar, die altkirchlichen presbyterianischen Grundsäze, die alte evangelische Lehre von Buße und Kirchenzucht und den alten Ernst der Märtyrergesinnung festzuhalten und zu wahren gegen das Ueber- und Umsichgreifen eines episcopalistischen, hochkirchlichen und dabei weltförmigeren[9]) Systemes. Daß aber der Weg der Separation nicht der war, welcher zu einem Siege führen konnte, ist einleuchtend. Da nur die entschlossensten und extremsten den Schritt mitthaten, spaltete sich die ernstere Partei; der austretende Theil war zu schwach, sich auf die Dauer als Sonderkirche zu erhalten, der

---

nen ihre Sünde zu bekennen, und welche die zu leistende Kirchenbuße zu bestimmen hatten. Aus der Stelle bei Socr. geht hervor, daß ihnen auch andre Sünden, als solche der Apostasie, freiwillig bekannt wurden (vgl. Zeschwiz in der Zeitschr. f. Prot. u. Kirche 1862 Juniheft S. 349 ff.). Die Homousiasten schafften dies Institut um 390 ab (Socr. ibid.), weil es dazu diente, große Zuchtlosigkeiten der Kleriker schonungslos zu öffentlicher Kenntnis zu bringen; bei den Antinicänern bestand es noch länger fort. — Wenn Origines hom. 2 ad. psalm. 37 die Christen ermahnt, begangene Sünden nicht in sich zu verschließen, sondern unter den Klerikern (denen, qui post apostolos in ecclesia positi sunt) sich einen bewährten Seelenarzt auszusuchen, und diesem die heimlich begangne Sünde zu bekennen, der dann zu entscheiden habe, ob öffentliche Kirchenbuße Noth thue: so führt dies sichtlich auf kein besondres Amt von Bußpriestern, sondern es ist dort von den Klerikern im allgemeinen (nicht aber von Laien, wie Steitz meint) die Rede.

9) Ein abschreckendes Beispiel dieser Weltförmigkeit ist das Leben des röm. Bisch. Kallistos (219—221) wie Hippolyt (φιλοσοφ. Buch 9) dasselbe erzählt. Ursprünglich ein gemeiner Geldbetrüger, macht er, wie er sich nicht zu retten weiß, Unfug in einer Synagoge, in der Hoffnung, so den Tod zu finden. In die sardinischen Bergwerke verurtheilt, weiß er unter Benüzung des Einflusses oder wenigstens des Namens der Concubine des Commodus, Marcia, einer Christin [denn die gesezliche Concubine eines Heiden durfte nach damaliger kirchlicher Sazung in die Kirche aufgenommen werden], die Freiheit zu erlangen, wird mit Zephyrinus, dem nachmaligen röm. Bisch. (199—217) bekannt, und später dessen Nachfolger. Als röm. Bischof nahm er Schaaren solcher, die wegen sittlicher Vergehen excommunicirt worden, ohne weiteres wieder in die Kirche auf, und wie er den sittlichen Ernst herabdrückte, so schraubte er den Episcopalismus bis zu dem Saz hinauf, daß ein Bischof nie, selbst nicht um einer Todsünde willen, abgesezt werden könne. — Schon damals stand eine förmliche Partei der Kallistianer der strengen Partei des Hippolyt gegenüber. — Hippolyt selbst hielt anfangs zu Novatian, trat aber nicht mit ihm aus der Kirche.

zurückbleibende zu schwach, über die hochkirchliche Strömung den Sieg davonzutragen.

Wie ernst und bitter aber jene Separation gemeint war, sieht man daraus, daß die Novatianer die aus der katholischen Kirche zu ihnen übertretenden neu tauften, womit sie jene, wenn nicht den Heiden, doch mindestens den Häretikern (Gnostikern, Manichäern) gleichstellten. Denn im Orient und in Afrika war es Sitte, übertretende Häretiker zu taufen (was sich aus dem wirklich heidnischen Charakter jener §. 17—21 geschilderten Sekten genügend rechtfertigt), während in Rom auch hierin die laxere Observanz herrschte, solche Uebertretende durch bloße Kirchenbuße aufzunehmen[10]). Jene Schärfe der Novatianer führte nun den Streit über die Ketzertaufe herbei (225—257). Die Katholiker in Rom, durch das Verfahren der Novatianer tief gekränkt, warfen ihren Zorn nicht bloß auf die novatianische Anwendung der orientalisch-afrikanischen Verfahrungsweise, sondern auf diese selbst, und zwar in einer Weise, worin der weltförmige Hochmuth und die fleischliche Herrschsucht des römischen Bischofsstuhles sich schon recht augenfällig zeigt. Als nämlich in Afrika (wohl auch durch das Verfahren der Novatianer veranlaßt) sich Zweifel erhoben hatten, ob Häretiker wie Heiden zu behandeln d. h. zu taufen seien, und dort zwei Synoden nach einander jene Zweifel zurückgewiesen und die altafrikanische Praxis bestätigt hatten, so trat B. Stephanus I. v. Rom (253—257) in einem hochfahrenden Schreiben dagegen auf, und forderte von der afrikanischen Kirche die Beobachtung der römischen Praxis[11]). Gegen die Ungebühr dieser Anmaßung wie gegen den Inhalt der Forderung protestirte Afrika mit Entrüstung[12]). Nach einem heftigen Briefwechsel (Cypr. ep. 70—75) hob Stephanus die Kirchgemeinschaft mit der afrik. Kirche auf, bewirkte damit aber nur, daß letztere auf einer dritten Synode zu Carthago (1. Sept. 256) ihre Ansicht und Praxis neu bestätigte, daß Kleinasien durch B. Firmi-

---

10) Stephanus an Cyprian (bei Cypr. ep. 74) si quis ergo a quacunque haeresi venerit ad vos, nihil innovetur nisi quod traditum est, ut manus illi imponatur in poenitentiam.

11) Siehe die vorige Anm.

12) Cypr. ep. 74. Quae ista obstinatio est, quaeve praesumtio, humanam traditionem divinae dispositioni anteponere, nec animadvertere, indignari et irasci deum, quoties divina praecepta solvit et praeterit humana traditio.... Consuetudo sine veritate vetustas erroris est. — In tantum Stephani fratris nostri obstinatio dura prorupit, ut etiam de Marcionis baptismo, item Valentini et Apelletis et ceterorum blasphemantium in Deum patrem contendat filios Dei nasci.

lian v. Cäsarea in Kappadocien ihr seine volle Beistimmung bezeugte[13]), und Alexandria sich ebenfalls gegen Stephanus erklärte[14]). Erst nach Stephanus Tode wurde der Kirchenfriede wiederhergestellt. Man einigte sich dahin[15]), daß, wer außerhalb der Kirche, jedoch auf den Namen des Vaters, Sohnes und h. Geistes getauft worden sei, nicht neu getauft werden solle. (Damit war die Taufe der gnostischen Sekten für ungültig erklärt.)

§. 30.

Die montanistische Reaction gegen das Hochkirchenthum.

Nur aus dem Zusammenhang mit den bisher geschilderten Zuständen kann die eigenthümliche Richtung und Bewegung begriffen werden, welche unter dem Namen des Montanismus bereits in der Mitte des zweiten Jahrhunderts in Kleinasien in Form einer lokalen Sekte beginnt, dann aber, von ihren ursprünglichen schwärmerischen Elementen gereinigt, in dem Maße, als ein schiefer Kirchenbegriff die Oberhand zu gewinnen anfängt, im Abendlande Raum und Ansehen gewinnt, und in der Form einer theologischen Richtung (nicht einer Sekte) als Reaction gegen den überspannten Kirchenbegriff wie gegen das verweltlichte (antichialistische) Kirchenthum in sehr manchfachen Formen und Momenten auftritt. Denn fast alle Gegensäze, welche die Kirche bewegt haben, haben sich gelegentlich in den Streit zwischen Montanismus und Ecclesiasticismus hineingewickelt, daher denn die Geschichte des Montanismus erst verstanden werden kann, nachdem die übrige Geschichte dieser Periode nach all ihren verschiedenen Seiten betrachtet worden ist.

Da die Apostel allein die Macht besaßen, die außerordentlichen Charismen der Prophetie Glossolalie u. s. w. Anderen zu ertheilen (Apsche. 8, 14 ff.), so mußten diese Charismen mit der, auf die Apostel folgenden Generation aussterben. Die innere Weisheit dieses gottgeordneten Ganges (vgl. § 10) nicht einsehend, mochte man

---

13) In seinem Schreiben (bei Cypr. ep. 75) sagt Firmilian über die Anmaßung Roms: Atque ego in hac parte juste indignor ad hanc tam apertam et manifestam Stephani stultitiam, quod, qui sic de episcopatus sui loco gloriatur et successionem Petri tenere contendit, super quem fundamenta ecclesiae collocata sunt, multas alias petras inducat. Stephanus habe sich von der Kirche getrennt; siquidem ille est vere schismaticus, qui se a communione ecclesiasticae unitatis apostatam fecerit. (Davon, daß die unitas ecclesiae in Rom liege, weiß also Firmilian noch nichts!)

14) Dion. Alex. bei Eus. 7, 5.

15) Conc. Arelat. 8.

wohl hier und da den Wegfall jener Wundergaben schmerzlich empfinden; in dem von Haus aus zu mantischem Enthusiasmus geneigten phrygischen Volksstamme machte man aber Versuche, jene Charismen gewaltsam festzuhalten. Die niederen Formen der Prophetie — die ekstatischen nämlich, wobei das wache Bewußtsein, der *νοῦς* 1 Cor. 14, 14 ff. schwindet — haben unleugbar eine Analogie und Verwandtschaft mit demjenigen, was auf dem Gebiete des natürlichen Lebens als Magnetismus und Hellsehen vorkommt. Was bei jenen Formen der Prophetie vom *πνεῦμα* (Apsche. 2, 4; 1 Cor. 14, 14) gewirkt wird, wird hier im natürlichen Magnetismus durch Krankheitszustände, also durch die *σάρξ*, und zwar nicht ohne Zuthun des menschlichen Willens, gewirkt. So war die Möglichkeit gegeben, die Naturseite der Wirkung (nämlich das Eintreten der schlafwachen hellsehenden Zustände) festzuhalten, nachdem die ursprüngliche charismatische, göttliche Ursache aufgehört hatte[1]). Es war nun freilich kein prophetisches Hellsehen mehr, wurde aber irrig für ein solches gehalten, weil die Hellseher ihr inneres Sehen mit Willen und nach Gewohnheit noch auf christliche Gegenstände richteten. Was sie aber schauten, war nicht Offenbarung und Wahrheit, sondern Spiegelung ihrer eignen menschlichen, keineswegs von Sünde und Irrthum freien Gedanken.

Der erste Mann dieser Art, der mit dieser Gattung von Scheinprophetie Aufsehen erregte, war Montanus in Pepuza (um 150)[2]), welchem sich zwei analoge „Prophetinnen": Maximilla und Priscilla anschlossen. Der wesentlich neue Inhalt ihrer Weissagungen (und grade in ihm zeigt sich der menschliche Ursprung derselben) war dieser, daß der von Christo verheißene Paraklet jezt erst gekommen sei und dem Montanus sich mitgetheilt habe, um durch ihn der Kirche ihre Vollendung zu geben. Auch zur Bestätigung einzelner Theologumenen, die gerade die Zeitgenossen beschäftigten, ließ sich der Paraklet des Montanus herab[3]). Rasch — wie denn solche

---

1) Analog verlief die anfangs offenbar charismatische Prophetengabe der Camisarden nach beendetem Sevennenkrieg in eine ordinäre Clairvoyance, die hin und wieder sogar zum Gelderwerb gemisbraucht wurde.

2) Daß die Form seiner Prophetie die des Schlafwachens war, sagt er selbst (bei Epiph. haer. 28, 4), wenn er sagt, der Mensch sei die Leier, der Geist das Plektrum; der Mensch schlafe, der Geist wache; der Geist entrücke das Bewußtsein und wecke es dann wieder. Vgl. auch die Beschreibung einer mont. Prophetin bei Tert. de anima cp. 9.

3) Nach Hippolyt (philos. Buch 8) führten wenigstens einzelne Anhänger des Montanus die monarchianisch-noetische Lehre auf erhaltene Offen-

Erscheinungen psychischer Erregtheit stets ansteckend wirken — bildete sich eine Anhängerschaft und ward zur Partei in der phrygischen Kirche und bald auch außerhalb Phrygiens, die sich als die *πνευματικούς* von den *ψυχικοῖς* unterschieden. Ihre Vorhersagung der nahebevorstehenden Wiederkunft Christi wirkte vollends aufregend.

In diesem seinem Anfang ist der Montanismus nichts als eine krankhafte Erscheinung, welche als solche sicher ein vorübergehendes Phänomen ohne nachhaltige Bedeutung geblieben wäre. Etwas mehr Wichtigkeit erhielt er schon dadurch, daß die Montanisten in der Sittenstrenge und Askese[4]) sowie in der Hochachtung des Märtyrerthums[5]) weitergingen, als die übrige Kirche, und hiedurch namentlich in den Zeiten äußerer Ruhe und innerer Erschlaffung 180—203 und 211—235, die Gemüther der ernsteren Christen für sich gewinnen mußten. Seine großartige Bedeutung erhielt der Montanismus aber erst durch seine Gegner.

Miltiades, Apollinaris, Apollonius, Serapion bekämpften in (verloren gegangenen) Schriften seine krankhaften Auswüchse[6]); die kleinasiatische Kirche aber excommunicirte die Montanisten und zwang sie damit zum Schisma[7]). Schon dies Ereignis lenkte den Blick des Abendlandes auf die Erscheinung, und hier war man keineswegs der Meinung, den kleinas. Katholikern so ohne weiteres gegen die Montanisten Recht zu geben. Man war es um so weniger, als bei den lezteren sich so vieles wiederfand, was gerade die ernsteren Christen des Abendlandes selbst für recht und heilsam hielten. Zu dem allem kam aber, daß die Polemik gegen den Montanismus sich völlig zu überstürzen, das Kind mit dem Bade auszuschütten und unter dem Namen des Montanismus biblische

---

barungen zurück. Später erscheinen dagegen die Montanisten als entschiedene Trinitarier.

4) Auch dies nicht ohne krankhafte Uebertreibung. Die Montanisten verwarfen z. B. die (freilich auch von andern Christen z. B. Athenagoras deprec. c. 28, gemisbilligte) zweite Ehe. Während man sonst Fasten und Ehelosigkeit ganz dem freien Willen eines jeden überließ (Athenag. l. c. Tert. de cultu fem. 11 und de jejun. 2) und übertriebene Askese nicht gutbieß (Euseb. 5, 3; Cypr. ep. 5, 6, 62. Can. Illib. 27. Ancyr. 19, Nicaen. 3), so schrieben die Montanisten bestimmte geschärfte Fasten (*ξηροφαγίαι*) in gesezlicher Weise vor, und legten auf Ehelosigkeit wenigstens übertriebenen Werth. — Lobenswerth aber war ihre Strenge gegen jede Art von Unzucht, Mord und Theilnahme am Gözendienst.

5) Die Flucht in Verfolgungen verwarfen sie.

6) Eus. 5, 16—19.

7) Eus. 5, 16.

Lehren zu verwerfen anfing. Nicht nur die schwärmerische Ueberschätzung der Person des Montanus, nicht nur die Weissagung der bestimmten Nähe der Parusie — Elemente, wovon der Montanismus selbst sich frühzeitig gereinigt zu haben scheint — wurden bestritten, sondern es bemächtigte sich nun auch die antichiliastische Richtung (siehe oben §. 26) des gegebenen Anlasses, um den Chiliasmus als solchen als montanistischen Irrthum zu denunciren, und verirrte sich darin bis zur willkürlich unkritischen Leugnung der Echtheit der für die Chiliasten zeugenden Apokalypse. Es war klar, daß hiedurch alle biblisch-chiliastisch denkenden Christen wenn nicht ins Lager des Montanismus doch zur Sympathie und Bundesgenossenschaft mit ihm getrieben werden mußten. Und da das Abendland ihm die Kirchgemeinschaft nie gekündigt hatte, er also hier nicht in Form einer Sekte existirte, so konnte er sich als Richtung in manchfachen Schattirungen im Abendlande verbreiten. — Seine außerkirchlichen (gnostischen) Gegner, die sogenannten Aloger[8]), gingen vollends so weit, alle Möglichkeit einer Prophetie zu leugnen und auch das Ev. Joh. (wegen Joh. 14, 16 ff.) blindlings für unkanonisch zu erklären[9]), und leisteten damit dem Montanismus nur Vorschub; denn eine Richtung, zu deren Bestreitung man die johanneischen Schriften erst umstoßen zu müssen glaubte, mußte ja wohl auf alle Achtung Anspruch haben!

So war denn im Abendlande die Sympathie für den Montanismus in steter Zunahme begriffen, bis am Ende des zweiten Jahrhunderts in Rom ein Wendepunkt eintrat. Noch B. Eleutherus (188—193) war den Montanisten sehr günstig gewesen; im Jahre 192 aber kam der Monarchianer Praxeas (s. oben §. 24) nach Rom, und ihm gelang es, den Nachfolger des Eleutherus,

---

8) Epiphanius (haer. 51) hat einige Jahrhunderte später den Namen Aloger (ἄλογοι) für sie erfunden. (Vgl. § 7 Anm. 8.)

9) Iren. 3, 11. Alii vero, ut donum spiritus frustrentur, quod in novissimis temporibus secundum placitum patris effusum est in humanum genus, illam speciem [scil. evangelii] non admittunt, quae est secundum Joannis evangelium, in qua paracletum se missurum Dominus promisit, sed simul et evangelium et propheticum repellunt spiritum. Infelices vere, qui pseudoprophetas quidem esse volunt, prophetiae vero gratiam ab ecclesia repellunt [d. h. sie statuiren, daß es falsche Propheten, leugnen aber, daß es eine wirkliche wahre Prophetie gebe). Irenäus erklärt diesen Irrwahn für ein peccatum in Spir. Dei, ein irremissibile peccatum. Es ist offenbar, daß man diese extremsten Gegner der Montanisten nur in gnostischen Sekten, nicht in der Kirche zu suchen hat, wie auch aus dem Context bei Irenäus klar genug hervorgeht.

B. Victor I. (193—202) gänzlich umzustimmen (Tert. adv. Prax. 1), so daß Victor aufhörte, sich der kleinasiatischen Montanisten gegen die dortigen Katholiker anzunehmen, jenen vielmehr alle kirchliche Gemeinschaft kündigte. Und wie früher die chiliastische, so spielte hier die trinitarische Controverse in die Geschichte des Montanismus herein [10]). Die Montanisten jener Zeit waren nämlich alle entschiedene Trinitarier (in dem §. 24 geschilderten Sinn des älteren Trinitarismus) und Gegner des Monarchianismus, dessen rationalisirende, unfromme Anschauung von der Person Christi einer so ernsten Richtung unmöglich zusagen konnte. Daher vor allem mögen die Montanisten dem Praxeas verhaßt gewesen sein. Und daher war sein Sieg über die montanistischen Sympathien in Rom zugleich auch ein Sieg des Monarchianismus. Zwar Theodotus Trapezites, ein ebionisirender Gnostiker [11]), wurde von Viktor excommunicirt, und unter B. Zephyrinus (199—217) auch der Ultra-Monarchianer Artemon [12]), weil er den verhüllten Kern der Lehre des Praxeas, nämlich, daß Jesus ein bloßer, mit einer Kraft aus Gott ausgestatteter Mensch gewesen sei, offen heraus sagte, und somit dem Theodotus lehrverwandt erschien. Wenn schon man aber dieses Extrem zu desavouiren sich genöthigt sah: den Monarchianismus (des Praxeas und Noet) als solchen begünstigte der schwache Zephyrinus aufs entschiedenste, und sein elender [13]) Nachfolger Kallistus (218—221) huldigte demselben offen [14]); er klagte die Trinitarier in Rom, den Hippolyt vor allem [15]), vor versammeltem

---

10) Ueber diesen Punkt gibt Hippolyt (Buch 9 über die Noetianer und Kallistianer) klaren Aufschluß.

11) Ueber seine Lehre berichtet der gleichzeitig in Rom lebende Hippolyt (Buch 7). Wahrscheinlich unter gnostischer Berufung auf Ps. 110, lehrte Theodotus einen obersten Aeon „Melchisedek"; dessen Abbild (εἴκων), der Aeon „Christus," sei auf den bloßen Menschen Jesus herabgestiegen, und habe durch ihn gewirkt.

12) Vgl. oben § 24 bei Anm. 6.

13) Vgl. oben §. 29 Anm. 9.

14) Kallistus lehrte (Hippolyt B. 9), ὁ αὐτὸς λόγος sei der Vater und der Sohn; es seien zwei Namen, aber derselbe ungetheilte Geist. Der Sohn sei nicht ἕτερός τις. Der Vater nahm σὰρξ an, und machte es zu Gott, insofern er es mit sich vereinigte. — Diejenigen Anhänger des Kallistus, welche dieser Lehre auch dann noch (in Form einer Sekte) anhingen, als dieselbe überwunden und kirchlich verworfen war, werden von Hippolyt und Theodoret als „Kallistianer" bezeichnet.

15) Hippolyt ist Trinitarier im Sinn jener älteren Periode. Seine Lehre stellt er in Buch IX seiner philosophumena dar. Eine deutliche Unterscheidung eines λόγ. ἐνδιάθ. u. προφορ. findet sich bei ihm nicht; denn die

Presbyterium des Ditheismus an, und folgte ganz den Einflüsterungen des Sabellius. So kam es in Rom[16]) bereits unter Kallistus zu jener scharfen Scheidung jener zwei Parteien, die wir hernach im novatianischen Streite wiederfinden. Auf der einen Seite stehen die sittlich-schlaffen, weltförmigen Anhänger des Kallistus, welche den Montanismus hassen, den Chiliasmus verwerfen (besonders Presb. Gajus in Rom), der rationalisirenden monarchianischen Anschauung huldigen, auf der andern die sittlich ernsten und asketisch strengen Christen, Hippolyt an der Spize, welche mit dem Montanismus sympathisiren[17]), den Mon-

---

Worte: *οὗτος οὖν μόνος καὶ κατὰ πάντων θεὸς λόγον πρῶτον ἐννοηθεὶς ἀπογεννᾷ, οὐ λόγον ὡς φωνὴν ἀλλ' ἐνδιάθετον τοῦ παντὸς λογισμὸν* enthalten eine solche nicht, und die folgenden Worte: *ἅμα γὰρ τῷ ἐκ τοῦ γεννήσαντος προελθεῖν, πρωτότοκος τούτου γενόμενος φωνὴ, ἔχει ἐν ἑαυτῷ τὰς ἐν τῷ πατρὶ ἐννοηθείσας ἰδέας· ὅθεν κελεύοντος πατρὸς γένεσθαι κόσμον τὸ κατὰ ἓν λόγος ἀπετελεῖτο ἀρέσκων θεῷ* — sind sogar gegen die gewöhnliche Prolationstheorie; denn der Logos erscheint ja als „hervorgegangen" und als „erstgeborne Stimme" schon insofern er die Ideen des Vaters in sich trägt, und schon bevor das *κελεύειν γίνεσθαι κόσμον* stattfindet. — Es scheint hienach, daß Hipp. ihm ewige Persönlichkeit zugeschrieben hat. Dafür spricht auch die (bereits den Keim der origenistischen Lehre in sich tragende) scharfe Unterscheidung des aus dem Wesen des Vaters hervorgegangenen Logos von der aus nichts erschaffenen Welt: *τοῦτον μόνον ἐξ ὄντων ἐγέννα· τὸ γὰρ ὂν αὐτὸς ὁ πατὴρ ἦν, ἐξ οὗ τὸ γεννηθῆναι αἴτιον τοῖς γινομένοις. Λόγος ἦν ἐν αὐτῷ φέρων τὸ θέλειν τοῦ γεγεννηκότος* (auch dies führt auf ewige Persönlichkeit), *οὐκ ἄπειρος τῆς τοῦ πατρὸς ἐννοίας.* Und später: *Τούτου ὁ λόγος μόνος ἐξ αὐτοῦ. διὸ καὶ θεὸς οὐσία ὑπάρχων θεοῦ. Ὁ δὲ κόσμος ἐξ οὐδενός. διὸ οὐ θεός.*

16) In Afrika dagegen blieb die montanistische Richtung vor der Hand unangefochten. Tertullian huldigte, ohne der Sekte als solcher anzugehören, der montanistischen Richtung, nahm nach und nach (vgl. de poen. cp. 7 mit de pudic. cp. 16 u. a.) viele ihrer strengen Grundsäze an, hielt viel auf ekstatische Zustände (adv. Marc. 4, 22 de anima 9 u. 11), und brachte vieles, was ursprünglich montanistische Praxis war, auch in der afrik. Kirche zur Geltung (über den Eid, Tragen der Waffen, Verbot der soldatischen Ehrenzeichen, der Schauspiele u. s. w.). Es kam zwar später auch dort zu einer Trennung und zur Bildung förmlicher montanistischer Gemeinden, nichtsdestoweniger blieb Tertullian von der afr. Kirche stets hochgeachtet.

17) Die Kürze, womit Hippolyt (Buch 8) über die „*Φρύγες*" weggeht (sodaß Bunsen meint, wir hätten hier nur einen Auszug aus dem Originaltexte des Hippolyt) scheint mir vielmehr ein deutliches Zeichen jener Sympathie. Die in Rom und Kleinasien excommunicirte Sekte der Montanisten darf und will Hippolyt nicht in Schuz nehmen; aber er redet so, daß seine Worte sich wirklich nur gegen die förmliche Sekte und deren Auswüchse, nicht gegen die im Abend-

archianismus verwerfen, am altchristlichen Chiliasmus festhalten, und dem episcopalistischen Hochkirchenthum Widerstand leisten.

Denn dies war wohl der innerlichste Kernpunkt der montanistischen Bewegung, daß sie im Gegensaz zu dem in äußerlich menschlichen Verfassungsformen erstarrenden Kirchenthum das an keine menschliche Form sich bindende Walten des h. Geistes als den wesentlichsten Faktor des kirchlichen Gesundheitslebens anerkannten. Der vom h. Geist erfüllte Sklave galt ihnen mehr, als der vom h. Geist verlassene Bischof und Metropolit[18]). War auch ihr ursprüngliches Streben, die wunderbaren Charismen festzuhalten, ein krankhaftes gewesen, und mochten sie auch jezt noch auf ekstatische Zustände einen allzu hohen Werth legen: in dem einen Punkte hatten sie das Recht auf ihrer Seite, daß sie an der Wahrheit festhielten: der Geist wehet, wo er will, und daß der vom Geist Gottes erfüllte und die Kraft des heil. Geistes thatsächlich bethätigende Christ ihnen über dem Träger des äußerlichen Kirchenamtes stand[19]). Diese Reaction war so nothwendig und heilsam, wie im alten Bunde die der Propheten gegen den erstarrten Levitismus (vgl. Jes. 1, 11; Hos. 6, 6. u. a.). So reagirten sie überhaupt gegen die Ueberspannung des Kirchenbegriffes; was wir (§. 29) bei den Novatianern fanden, findet sich bei den Montanisten schon von Anfang an[20]): daß sie nämlich groben Sündern (lapsis, Mördern und Ehebrechern) die Wiederaufnahme schlechthin versagten, aber ihnen darum die Seligkeit nicht absprа-

---

land verbreitete montanistische Richtung tadelnd wenden. Mit localer Bezeichnung als „die Phrygier" führt er sie ein, tadelt scharf die persönlichen Anmaßungen des Montanus, und ihre gesezlichen Fastengebote, sagt aber keine Silbe von ihrem Chiliasmus, von der Prophetengabe im allgemeinen, von ihrem Verbot der zweiten Ehe, von ihrer sittlichen Strenge, kurz keine Silbe von allem dem, worin die ernsten Christen des Abendlandes mit der montanistischen Richtung sympathisirten.

18) Vgl. die bittere Verachtung, womit sich Tertullian (de pudic.) über die Laxheit des Zephyrinus in der Kirchenzucht äußert.

19) Die Sekte der Montanisten war übrigens natürlich nicht ohne Verfassung. An ihrer Spize stand ein Patriarch, unter diesem Aufseher (κοινῶνες), unter diesen die ἐπίσκοποι der einzelnen Gemeinden.

20) So erklärt sich denn auch die Erscheinung, daß die Montanisten und Novatianer oft mit einander verwechselt und confundirt wurden. (Vgl. Walch Hist. der Kez. II, Abschn. 5 Abth. 1, § XIX Anm.) Nach Epiph. 59, 3, Theodoret 3, 5, Conc. Nic. can. 8 haben die Novatianer (wenigstens die kleinasiatischen) auch die zweite Ehe verworfen; abermals ein Berührungspunkt mit dem Montanismus. Vgl. oben Anm. 4.

chen, sondern die Vergebung bei Gott von der kirchlichen Absolution unterschieden.

Wie berechtigt diese Reaction und Einsprache war, ersieht man, wenn man beachtet, zu welcher bedenklichen Höhe der Kirchenbegriff bereits hinaufgeschraubt war. Wenn einst Ignatius die Glieder der Einzelgemeinde ermahnt hatte, treu an den *ἐπίσκοπος* sich zu halten und nicht von Emissären des Gnosticismus sich zu häretischen Conventikeln verleiten zu lassen (s. §. 28), so war dies eine völlig berechtigte Empfehlung der gemeindlichen Ordnung und Abmahnung von häretischer Unordnung. Der Begriff der Kirche ist bei Ign. noch ein völlig gesunder; er sagt nicht, wo die Kirche sei, sei Christus, sondern umgekehrt: *ὅπου ἂν ᾖ Χριςὸς Ἰησοῦς, ἐκεῖ ἡ καθολικὴ ἐκκλησία* (Smyrn. 8), und darum soll die Gemeinde zum Bischof halten, weil dieser nicht Irrlehre sondern Christum predigt. — Indessen die sich auf allen Punkten wiederholende Thatsache, daß in der Kirche die Wahrheit und in den abgetrennten Sekten die Häresie ihre Stelle hatte, führte doch frühzeitig zu der Anschauung, als ob es ein Axiom sei, daß innerhalb der Kirche nur Wahrheit, außerhalb ihrer nur Irrthum sein könne, ein Axiom, welches schon im Hirten des Hermas überall durchschimmert, welches aber höchst bedenklich sich erweisen mußte, sobald faktisch nicht mehr bloß gnostische Häretiker, sondern auch Fraktionen der ernsten und strengen Partei, wie z. B. die Montanisten, Novatianer, Meletianer, sich vom allgemeinen Kirchenverbande (*ἐκκλ. καθολικὴ*) ablösten. Mit jenem Axiom hing nahe genug das verwandte zusammen, daß die disciplinare Ausschließung aus der Kirchgemeinschaft eine Ausschließung von der Seligkeit involvire. Schon Hermas (1, 3, 7) gesteht den Excommunicirten, welche in persönlicher Herzensbußfertigkeit aber ohne Wiederaufnahme in die Kirche gestorben sind, nicht mehr den Himmel, sondern einen locus multo inferior zu. Die spätere kirchliche Anschauung sprach ihnen die Seligkeit ab (was die Montanisten und Novatianer eben leugneten). Hätte man unter der Kirche die auf Christum getauften verstanden, so hätte der Saz, daß außer der Kirche kein Heil sei, seine Richtigkeit gehabt; man stellte ihn aber auf, indem man dabei als Grenzlinie der Kirche nicht die Taufe auf den Dreieinigen annahm, sondern das Stehen in der sichtbaren Kirchgemeinschaft, und indem man zu dieser wiederum nur diejenigen Kirchen rechnete, deren Bischöffe den gegenseitigen Verband durch kein Schisma gelöst hatten. So findet Cyprian (de unitate eccl. cp. 2) in der unitas episcopatus, d. h. in dem einheitlichen Verbande der Bischöffe, die unitas ecclesiae. Schismatiker, sie mochten auf den Dreieinigen ge-

tauft, mochten noch so fromm sein, und aus den achtungswerthesten Gründen sich getrennt haben, standen sonach außerhalb **der** Kirche, in welcher allein Seligkeit und Heil zu finden sei. Mochte man in der Praxis diese Consequenz auch nicht überall ziehen (vgl. die milde friedliche Stellung der afrik. Kirche zu den Montanisten): der **Keim** dazu war vorhanden. Und ebenso lag in der Theorie (Cypr. ep. 52), daß jeder Excommunicirte der Seligkeit verlustig gehe, bereits der **Keim** der Anschauung, als ob jedem, welcher innerhalb des Kirchverbandes sterbe, die Seligkeit garantirt sei.

Aus diesem allem zeigt sich, wie wichtig und bedeutsam die montanistische Reaction und Opposition gegen den überspannten Kirchenbegriff im allgemeinen war, und wie beklagenswerth, daß die mit dem Montanismus sympathisirende strengere Partei sich vielfach dahin drängen ließ, aus dem Kirchenverbande auszuscheiden und damit diesen seines kräftigsten Salzes zu berauben.

Die Kirche der Trübsal 100—325 steht immerhin als eine herrliche, mit köstlichen Gaben des h. Geistes geschmückte Braut ihres Herrn in einer, später kaum je wieder erreichten Reinheit da. Von der Spreu, die sich je und je den Gemeinden beimischte, wurde sie durch stets erneute Verfolgungen gereinigt; und daß sie, mitten in dem Feuer der Verfolgung stehend, das Heidenthum überwunden hat, ist der deutlichste Beweis der in ihr lebenden Gotteskraft heiligen Geistes; die gnostische Häresie hielt sie von sich fern; im Innern überwand sie den Monarchianismus und dann die Prolationslehre innerlich, und bewegte sich somit, was die Person Christi betrifft, auf der Bahn gesunder Lehrentwicklung; der christliche Wandel war ein Wandel im Geist, und auch bei der laxeren Partei immer noch ein strengerer, als er jezt so leicht wo bei größeren Massen vorkommen dürfte (wie denn selbst die laxeren Formen damaliger Kirchenzucht jezt kaum mehr möglich sein dürften); und wenn diese vorconstantinische Kirche auch bereits Anfänge eines innern Verfalles (in theilweise auftretender Weltförmigkeit, um sich greifendem Antichiliasmus, Hochkirchenthum, schwindender Einheit und Einigkeit) aufweist, so treten diese Anfänge eben doch **nur als Keime** auf, und man hat sich vielmehr zu verwundern, daß bei der menschlichen Schwachheit und Sündlichkeit diese Keime sich nicht üppiger und verderblicher entwickelt haben. Was freilich aus diesen Keimen erwachsen mußte, sobald das Läuterungsfeuer der Verfolgung hinwegfiel, und die Kirche des Herrn sich aus einer unterdrückten Magd in eine von der weltlichen Staatsgewalt auf den Thron erhobene Fürstin verwandelte, das ist eine andere Frage.

Drittes Buch.

Die Staatskirche des ost- und weströmischen Reiches, und das Evangelium unter den Germanen.

323 — 800.

Quellen:

1) Außer den, in den §§. am betr. Ort angeführten Kirchenvätern die griech. Kirchenhistoriker Socrates hist. eccl. (306—439), Sozomenus hist. eccl. (323—423) beide in Constantinopel lebend; Theodoretus B. v. Cyrus h. eccl. (322—429). — Fortsezer: Theodorus Lector, Nicephorus Callistus (um 1330), Evagrius (um 600).
Chronicon paschale (bis 628), edid. du Fresne u. du Cange Paris 1688.
2) Sammlungen von Kirchenschriftstellern: Magna bibliotheca Patrum Paris 1654. Maxima bibl. Patrum, Lyon 1677, in 27 Bden. Galland, bibl. patrum, Vened. 1765. — Fabricii bibl. ecclesiast. Hamb. 1718. Baluzii miscellan. libb. VII Paris 1678.
3) Liturgieensammlungen. Außer den vor § 10 angeführten noch Muratori liturgia Romana vetus Vened. 1748.
4) Mabillon. acta Benedictinorum, und: annales ordinis scti Benedicti.— (Bolland, Henschen, Papebroch:) Acta sanctorum 1643—1794, 53 Bände. — Holstenii codex regularum monasticarum, Augsburg 1759. — Martêne, veterum scriptorum et monumentorum nova collectio, Rouen 1700; Martêne und Durand vet. scr. et monum. collectio amplissima, Paris 1724.

§. 31.

Uebersicht.

Eine große innerliche Umwandlung der Weltverhältnisse bildet den Anfang — eine große äußere den Abschluß dieser Periode. Mit Kaiser Constantins Uebertritt zum Christenthum wurde lezteres aus einer heftig verfolgten zur nicht bloß geduldeten und begünstigten sondern herrschenden, das Heidenthum drückenden Religion. Aber

in dem Maße, als der Staat christianisirt und in einen sogenannten „christlichen Staat" verwandelt wurde, wurde die Kirche verweltlicht, ja verheidnischt; fleischliche unwiedergeborene Massen strömten einer Gemeinschaft zu, welcher anzugehören irdischen Vortheil brachte, und vermehrten so die in der Kirche zuvor schon vorhandene und seit den Schismen überwiegende Partei der Verweltlichten. Der bereits zuvor entwickelte Episcopalismus wucherte in dem Mistbeete der Staats- und Hofgunst zum üppigen Gewächse der Hierarchie; eine kranke Askese, welche im Mönchthum die Leiden der Verfolgungsperiode künstlich repristiniren wollte, trug, weitentfernt den Geist christlicher Sittlichkeit zu heben, nur zu vollerer Verderbnis der christlichen Massen bei; diese lezteren zu gewinnen, nahm man in den christlichen Cultus zahlreiche Elemente des heidnischen auf, und duldete in der Sitte der Christen die verworfensten Gestaltungen heidnischer Unsitte. In der vorigen Periode hatte die, ihren gewöhnlich menschlichen (wunderlosen) Entwicklungskräften überlassene Kirche sich als zartes Reis einer mächtigen heidnischen Welt gegenüberbefunden, und konnte nicht anders als die äußerlich unterliegende sein. Jezt, wo sie durch ihre innere Kraft den äußeren Sieg errungen hatte, ward sie innerlich von der Welt besiegt. Aber auch dies geschah nicht ohne den Rathschluß des Herrn, welcher mit Willen es zuließ, daß der Feind Unkraut unter den Waizen säte. Der Process der Durchsäuerung der Welt mit dem Sauertaige des Evangeliums konnte nicht ohne solche trübe Gährung vor sich gehen. Die Gemeinde des Herrn und der Stuhl Satans waren jezt nicht mehr äußerlich von einander getrennt; die Scheidung zwischen Kirche und Heidenthum fiel nicht mehr mit dem Unterschied zwischen den Kindern Gottes und denen der Welt zusammen; der leztere Unterschied fiel mitten in die Kirche hinein, nnd zwar als ein verborgener, so daß nur der Herr mit Sicherheit die Waizenhalme von denen des Unkrauts unterscheiden konnte. Aber die Waizenhalme waren da, und waren troz aller Verderbnis noch eine Macht in der Kirche. Als solche siegreiche Macht erwiesen sie sich vor allem in den Kämpfen, welche in dieser Periode die Kirche am tiefsten bewegten: den Kämpfen über die Lehre, im Morgenlande über die Lehre von der Person Christi, im Abendlande über die Heilsaneignung. Denn wenn auch unter gefährlichen Schwankungen und nach heißem Kampfe und oftmals nur unter schwerer Verfolgung, gewann doch die Wahrheit schließlich auf allen Punkten den Sieg. Die Kirche dieser Periode hat in diesem Sinne am Namen Christi gehalten und seinen Glauben nicht verleugnet. Weil sie ihn aber durch Leben und Wandel, durch Ein-

laß heidnischen Wesens verleugnete, und auf die Warnstimmen treuer Zeugen nicht hörte, und die Reactionen gegen das weltlich-hochkirchliche Unwesen verschmähte und unterdrückte, so brach, wenn nicht über die Kirche als solche, doch über die Nationen des ost- und weströmischen Reiches, welche die Träger der Kirche waren, ein doppeltes Strafgericht herein, das verzehrende des Muhammedanismus in Asien, das zugleich erfrischende der Völkerwanderung in Europa und Afrika. Die jugendlich kräftigen und natürlich unverdorbenen germanischen Stämme, Besieger der Christen, besiegt von Christo, wurden Träger der Kirche. Von Schottland und Irland aus bildete sich durch rein evangelischen Missionsdienst eine evangelische Urkirche Deutschlands mit evangelischer Lehre und altkirchlich presbyterialer Verfassung und blühte unter dem Schuze der Merovinger zwei Jahrhunderte lang, und man hätte denken mögen, es sollte sich von da aus eine liebliche reine Gestaltung der christlichen Kirche im ganzen entwickeln. Aber das in der Kirche römischen Reiches und römischer Zunge vorhanden gewesene Verderben wirkte zu mächtig fort; gerade in Rom selbst, wo das offene (außer-christliche) Heidenthum sich am längsten und kräftigsten erhalten hatte, und wo die verweltlichte Christenpartei im Bunde mit der Hierarchie am entschiedensten überwog, und dem Heidenthum die enormsten Concessionen machte, concentrirte sich jenes Verderben im römischen Stuhle, und indem es sich zugleich zum anfangs instinktartigen nachher aber bewußten Trieb kirchlich-hierarchischer Herrschsucht gestaltete, ging der römische Stuhl — dem Scheine nach eine kirchliche, dem Wesen nach eine bereits durch und durch weltliche Macht — mit der Weltmacht der Karolinger einen Bund ein, zerstörte und zertrat mit ihrer Hülfe die evangelische Urkirche Deutschlands, bekleidete zum Danke die Karolinger mit der Würde römischer Cäsaren, und hinterließ somit der nächstfolgenden Periode das wiedererstandene römische Kaiserthum sammt seiner Stüze, dem neugeborenen Papstthum, als verhängnisvolles Erbe.

Erster Abschnitt.

Die Christianisirung des Staates.

Quellen:

Eusebius vita Constantini. — Sokrates, Sozomenus (Sachwalter in Constantinopel) und Theodoret (siehe § 31). — Die Concilienak-

ten in Fabricius biblioth. graeca. — Die kaiserl. Geseze im (nur theilweise noch vorhandenen) Codex Theodosianus (ed. Hugo, Berlin 1815.) — Die heidn. Geschichtschreiber Ammianus Marcellinus und Zosimus.

Darstellungen. Beugnot histoire de la destruction du paganisme en Occident; Paris 1835.

§. 32.

Der Umschwung unter Constantinus und seinen Söhnen (323—361).

Constantinus (323—337), welcher als ein genial-schöpferisches Herrschertalent den Namen des Großen nicht mit Unrecht trägt, war als Sohn einer christlichen Mutter nicht nur dem Christenthum seit 312 mit Herzensüberzeugung zugethan, sondern fühlte sich auch von Gott zum Werkzeug berufen[1]), der Kirche zum Siege zu verhelfen und zugleich durch das Christenthum den in Auflösung begriffenen Staat zu retten und zu reorganisiren. Nachdem er schon 313 mit Licinius ein Gesez zu Gunsten der Christen erlassen hatte (siehe oben § 14), so bekannte er sich, sobald er durch den Sieg über Licinius Alleinherrscher geworden (323), zum Christenthum (wennschon er nach damaliger Gewohnheit erst später, nämlich 337 kurz vor seinem Tode durch Bisch. Eusebius von Nicomedien, sich taufen ließ). Ein Christ im Sinne der beiden ersten Jahrhunderte war Constantinus freilich nicht; er hatte aus seinem Kriegerleben viel fleischlich wildes rohes Wesen mit in's Christenthum hereingenommen[2]), wenn er aber auch nicht durchläutert war, so war er darum nichts weniger als ein Heuchler. Der Heide Zosimus nennt ihn lobsüchtig, aber der schmeichelnden Lobhudelei eines Bischofs (er sei berufen, mit Christo in der künftigen Welt zu herrschen), hat Constantin die würdige Antwort entgegengesezt: „Betet lieber, daß ich die künftige Welt ererbe.“ Es zeugt von wahrem Christensinn und echter christlicher Erkenntnis, wenn er den Grundsaz aussprach und festhielt[3]), niemanden durch Zwang zum Christenthum bekehren, die heidnischen Culte nicht unterdrücken zu wollen[4]). Wenn

1) Gesez von 324. Eus. vita Constantini II, 24 ff.

2) So erklärt sich, wie er 326 seinen Sohn Crispus und seine Gemahlin Fausta konnte ermorden lassen, wozu er überdies als unumschränkter oberster Herr sich berechtigt dünken mochte.

3) Vita Const. II, 56.

4) Wenn er 328 dem schändlichen in Hurerei bestehenden Venusdienst in

er alle aus der Verfolgungszeit noch fortwirkenden Strafedikte gegen Christen (z. B. Exil, Verurtheilung zu Steinbruchsarbeit, Degradirung, Verkauf in Sklaverei) annullirte und ihnen ihr vom Fiscus confiscirtes Vermögen zurückstellte, den Christen gleichen Zugang zu höhern Staatsämtern mit den Heiden eröffnete, und den christlichen Clerus in Befreiung von Municipallasten dem heidnischen Priesterstande gleichstellte, so war dies nur gerecht. Auch die Einstellung städtischer und öffentlicher Geschäfte am Sonntag (seit 321) war völlig in der Ordnung, ebenso die Geschenke und Dotirungen an christliche Kirchen und Armenkassen. Gutgemeint, aber weit bedenklicher war es, wenn Constantin dem Clerus Geldsummen einhändigte, die der Heidenbekehrung dienen sollten (wie?), oder wenn er vollends christlich gewordene Ortschaften für ihren Uebertritt durch Geschenke und Staatswohlthaten belohnte.

Mehr vielleicht noch, als solche einzelne Wohlthaten, wirkte auf die Masse die große Wohlthat, welche Constantin durch die völlige Neugestaltung der Staatseinrichtung dem gesammten Volk erwies. Nach einem Jahrhundert der Zerrüttung und der brutalsten Soldatenherrschaft mußte der gesicherte gesezliche Friedenszustand, welchen Constantin schuf, als eine fast überirdische Wohlthat selbst von den Heiden empfunden werden; die bereits antichiliastisch gestimmte Mehrheit der Christen glaubte in Constantin die Weissagung Offenb. 20, 1 ff. erfüllt zu sehen. Den Greueln des bisherigen Militärdespotismus gegenüber erschien nicht allein Constantins scharfe Trennung der Militärgewalt von der bürgerlichen, sondern selbst der starkcentralisirte autokratische und uniformistische aber eben geordnete Charakter dieser Verwaltung [5]) als eine wirkliche

---

Aphaka in Phönizien und dem scheuslichen, mit unnatürlicher Wollust verbundenen Cultus der Nilpriester in Heliopolis ein Ende machte, so gehört dies selbstverständlich in eine ganz andere Kategorie.

5) An der Spize des Staates stand der praepositus sacri cubiculi (Ministerpräsident), neben und unter ihm der magister officiorum (Min. d. Innern), quaestor palatii (Justizmin.), comes largitionum (Finanzmin.), comes rei privatae (Min. d. Hauses), comites domesticorum equitum u. peditum (Oberste der Leibwache und zugleich Kriegsminister.) — Bereits eine ganz moderne Verfassung! — Während der alte senatus nur noch dem Namen nach bestand (senator war bloßer Ehrentitel), so berief der Kaiser in wichtigen Fragen ein consistorium principis (Staatsrath.) — Der Staat ward eingetheilt in vier praefecturae, jede derselben wieder in Diözesen (Exarchieen), 1) Orient, mit den Diözesen: Aegypten, Asia proc., Syrien, Palästina, Mesopot., Pontus, Thracien, 2) Illyrien, mit den Diözesen Macedonien und Griechenland, 3) Italien mit Italien, West-Illyrien und Westafrica, 4) Gal-

Wohlthat, und den Mechanismus, der in dieser Staatsmaschine herrschte, empfand die geistig herabgekommene Bevölkerung nicht als einen Druck. Constantin hat seiner Zeit genau das gegeben, dessen sie bedurfte, und — weil er die christlichen Potenzen des Friedens und der gesezlichen Ordnung in den Staat einführte — sogar mehr, als man zu hoffen gewagt hatte.

Wollte Constantin dieser so wesentlich neuen Staatseinrichtung Festigkeit geben, so mußte er einen andern Centralpunkt für sie suchen, als die ihrer ganzen Geschichte und Vergangenheit nach im Heidenthum wurzelnde und mit dem Heidenthum verwachsene Stadt Rom. Es war eine ebenso bewußte[6]) als geniale That, daß er seinem neugestalteten Reiche eine neue, eine christliche Hauptstadt schuf. Das in ebenso reizender als politisch wichtiger Lage gelegene Städtchen Byzanz baute er zur „Stadt Constantins" um und aus. Es sollte und mußte an Glanz und Pracht mit Rom wetteifern; es konnte wohl auch nicht anders gehen, als daß der christliche Cultus dortselbst in der eines Kaisers würdigen Gestalt auftrat, um nicht den Römern verächtlich zu erscheinen. So ließ Constantin in Constantinopel selbst die Apostelkirche und eine Reihe anderer Kirchen in prachtvollem Stile[7]) erbauen; ebenso in Jerusalem, wel-

---

lien mit Gallien, Spanien und Britannien. Ueber jeder Präfektur stand ein Präfekt, über jeder Diözese ein consularis (als vicarius praefecti.) Jede Diözese zerfiel wieder in Provinzen (Eparchieen), deren jeder ein proconsularis oder praeses vorstand. — An der Spize des Heeres standen der magister equitum und der mag. peditum, unter ihnen comites, unter diesen duces. — Die Exarchen hatten eine fast pascha-ähnliche Gewalt, die aber durch häufigen Wechsel ihrer Stellen beschränkt war.

6) Eus. vita Const. III, 48. *Τὴν πόλιν καθαρεύειν εἰδωλολατρίας ἁπάσης ἐδικαίου.* Das war ohne Verfolgung des Heidenthums nur in einer neugebauten Stadt möglich. — Wenn Constantin (nach Zosimus) Kunstwerke, auch Götterstatuen, als plastisch architektonische Zierrathe nach Constantinopel bringen ließ und dort verwendete, so war dies noch keine *εἰδωλολατρία*, sondern mochte vielmehr als ein Triumph über das Heidenthum erscheinen; daher auch Zosimus sehr übel auf diese Profanation von Götterbildern zu sprechen ist.

7) Grundform war und blieb im Orient die (mit flacher Kuppel kühn überwölbte) Rotunde, (an deren Stelle auch ein Quadrat oder ein Achteck vorkommt) und die von vier kurzen Schenkeln (griech. Kreuz) umgeben war. In demselben Stil erbaute später Kaiser Justinian die Sophienkirche zu Constantinopel, bei deren Vollendung er ausrief: *νενίκηκά σε Σολομών.* Der östliche Schenkel bildete die *ἄψις* oder das *βῆμα* (sacrarium) mit dem Altar; dasselbe war von dem Hauptraum, *ναός*, durch *κιγκλίδες* (cancelli) getrennt; an den Cancellen befand sich der *ἄμβων* (pulpitum, Lese- und Redebühne.) Die Gemeinde hatte ihren Plaz hauptsächlich in den Seiten-Gängen und -Schenkeln

ches als geschichtliche Metropole des Christenthums nicht zurückstehen durfte, die Kirche auf der vermeintlichen[8]) Stelle des heiligen Gra=

(die Frauen in den vergitterten obern Galerieen). Der westliche Schenkel bildete den νάρθηξ oder προναός (ferula), eine Vorhalle mit dem Haupteingang. In irgend einer Nebenhalle war das βαπτιϛήριον mit der κολυμβήθρα (piscina) einem Bassin zum Untertauchen. Vor der Kirche außen auf dem αἴτριον (αὐλή, atrium) d. h. dem eingeschlossenen Kirchplaze, befand sich die κρήνη (cantharus), um sich vor dem Eintritt die Hände zu waschen. Es ist begreiflich, daß nun allenthalben, auch im Abendlande, stattliche Kirchen entstanden. Im Abendlande nahm man die Form der Basiliken (Gerichtshallen, überdachte fora). Eine lange rechteckige Halle, deren breites hohes Mittelschiff (ναός, später aus Misverstand navis genannt) durch zwei Säulenreihen gegen zwei schmälere und niedrigere Seitenschiffe sich abgrenzte; das Gebälk des Dachstuhls lag offen sichtbar. Am Eingang eine Vorhalle (atrium) für poenitentes und Katechumenen. Am Ende ein halbkreisförmiger etwas erhöhter Raum (bei der weltlichen Basilika das tribunal), als sacrarium benüzt, mit dem Altar und den θρόνοις des Bischofs und der Presbyter, vom Schiff durch die cancelli geschieden, aus denen der ambo vorsprang. Unmittelbar vor den Cancellen wurde späterhin das Schiff zu zwei kurzen Seitenschenkeln (Transsept, transversa domus) verbreitert, so daß die Form des latein. Kreuzes (Langkreuzes) entstand. Aus diesem Basilikenstil entwickelte sich vom 9. Jahrh. an, indem Stein und Gewölb an die Stelle des Holzes trat, der romanische oder Rundbogen= und aus diesem wieder vom 13. Jahrh. an der „gothische" oder germanische oder Spizbogenstil. In der Zeit der Kreuzfahrten wurden Elemente des orientalischen Kuppelstiles hin und wieder in den Rundbogenstil aufgenommen um die Grabeskirche zu Jerusalem nachzuahmen. — (Vgl. Bunsen, die christl. Basiliken; Kallenbach und Schmitt, christl. Kirchenbaukunst im Abendlande; Schnaase, Gesch. der bildenden Künste. Vgl. unten §. 110.)

8) Als Hadrian 136 Jerusalem wiederherstellte, errichtete er, den Christen zur Schmach, an der Stelle, die damals ihm als Stelle des Grabes Christi angegeben wurde, einen Venustempel, und ebenda will dann Constantins Mutter, Helena, die Grabeskirche erbaut haben. Dies ist der einzige nichtsbeweisende Beweis für die Identität des Plazes. Nur von den Christen ist vorauszusezen, daß bei ihnen noch bis 136 sich eine Erinnerung an jene Localität etwa konnte erhalten haben, und gerade diese werden schwerlich dem Hadrian den ihnen heiligen Ort zum Zweck einer Entweihung verrathen haben! Der Venustempel ferner stand zu Helena's Zeit nicht mehr; als sie vergeblich sich bemüht hatte, seine Fundamente aufzufinden, soll sie durch Tortur drei Juden zu einer Aussage über den Plaz gebracht haben!! Diese Tradition ist sehr unwahrscheinlich, beweist aber soviel, daß die Stelle des Venustempels zu Constantins Zeit unbekannt war. — Das wahre Golgatha lag außerhalb der Stadtmauer (Marc. 15, 20; Joh. 19, 17; Hebr. 13, 12); aber schon die ältere, innere Mauer lief (2 Kön. 18, 17 u. 26; 2 Chron. 32, 18; Jes. 36, 11—12) so nah am „obern Teich", daß man von der Mauer aus hören konnte, was am Teich gesprochen ward; folglich schloß sie die Stelle der constant. Grabeskirche in die

des, und eine zweite auf dem Oelberg, desgleichen Kirchen zu Bethlehem, Mamre, Antiochia, Nicomedien und Heliopolis. Nicht nur die Massen derer, welche jezt, ohne wiedergeboren zu sein, in die Kirche einströmten, mögen an diesem Glanze Gefallen gefunden, sondern wohl auch viele ernste Christen des Triumphes, den das Evangelium feierte, sich arglos und ahnungslos gefreut haben.

Ebenso natürlich aber muß es erscheinen, daß das hintangesezte Rom in tiefem Mismuth sich nur um so krampfhafter in seinem Heidenthum steifte. Die vornehmen Familien dortselbst gehörten fast alle noch dem Heidenthum an; der heidnische Cultus blieb dort wie überhaupt im Abendlande noch in ungestörter Blüthe. Daraus erklärt sich denn das verschiedene Verfahren, welches nach Constantins Tode seine ihm weder an Geist noch an sittlichem Gehalt ähnlichen Söhne: Constantius (337–361) im Morgenland und Constans (337–350) im Abendland einschlugen. Seines Vaters Grundsaz untreu, von fanatischen rachsüchtigen „Christen" (wie z. B. Jul. Firmicus Maternus) aufgestachelt, verbot Constantius (341) alle heidnischen Opfer und 346 den Besuch heidnischer Tempel bei scharfer Strafe. Der ohnehin schlaffe, üppige Constans hingegen durfte im Abendlande nicht das gleiche wagen. Als aber der leztere 350 in einem Feldzug durch Meuchelmord gefallen und Constantius Alleinherrscher des ganzen Reiches war, verbot er (353 u. 356) alle heidnischen Opfer bei Todesstrafe, und führte allenthalben, Rom und Alexandria ausgenommen, diese nur von wenigen Christen misbilligte Maßregel durch. Der heidnische Cultus verschwand aus den Städten, und flüchtete sich in Schlupfwinkel auf das Land (daher „paganismus".) Ob auf diesem Wege das Heidenthum auszurotten war? Es fragte sich, welche Resistenzfähigkeit dem Heidenthum innewohnte. Das relative Maß derselben hing aber wesentlich ab von dem Maße weltüberwindender Gottes- und Geistes- (nicht weltverfolgender Fleisches-) Kraft, welche in der Kirche waltete.

§. 33.

Die beginnende Verderbnis der Kirche.

Und da zeigen sich nun sofort in den ersten Jahrzehenten (323–361) in erschreckender Weise die übelsten Folgen, welche das von Constantin in guter Meinung unternommene Werk einer Chri-

---

Stadt ein. Vgl. Van de Velde, Reise durch Syrien u. Palästina (Leipz. 1856) Theil II, S. 107 ff.

stianisirung des Staates, nicht so sehr durch seine als durch der Kirche eigne Schuld, gehabt hat. Vix quaeritur Jesus propter Jesum, klagt Augustinus (in ev. Joann. tract. 25, 10.) Es war echt heidnisch, um irdischen Vortheils willen eine neue Religion zu heucheln; große Massen bisheriger Heiden erheuchelten daher nun das Christenthum; „sie lassen sich taufen, kommen zum Schein in den Gottesdienst, stellen sich als ob sie beteten, beten aber entweder niemand oder ihre Götter an; sie sind so sehr Christen, wie ein Schauspieler, der einen Fürsten spielt, ein Fürst ist" (Liban. orat. pro templis.) *Τὸ Χριστιανῶν σχηματίζονται ὄνομα,* sagt Eusebius (vita Const. IV, 54). Alius quaerit intercessionem clericorum, alius premitur a potentiore, fugit ad ecclesiam, alius pro se vult interveniri cet. (Aug. l. c.)[1]) Solche Zustände hätte die Kirche unmöglich machen sollen, und unmöglich machen können, wenn sie, um etwaige Ungunst des Hofes unbekümmert, bei der Aufnahme der Katechumenen mit gewissenhafter Strenge verfahren wäre. Allein wie weltlicher Sinn schon im dritten Jahrhundert in die Kirche eingerissen war und, namentlich seit der Ausscheidung der novatianischen Richtungen, die Oberhand gewonnen hatte, und an dem hierarchischen Episcopalismus viel mehr eine Stüze, als einen Gegner, fand, das ist § 27—30 gezeigt worden. So nahm denn die erschlaffte Kirche mit offnen Armen die Heiden und mit ihnen heidnisches Wesen auf. Die Kirche wurde potentia et divitiis major, virtutibus minor (Hieron. vita Malchi). Ein heidnischer Geist drang in sie ein. Am schlimmsten stand es in Rom; anstatt daß das Christenthum auf das Heidenthum, übte dies auf jenes seinen Einfluß. Das Treiben der römischen Gesellschaft im allgemeinen schildert der Heide Ammianus Marcellinus; Senatoren und Vornehme, welche an Pracht der Karossen und Gewänder einander überbieten, dem Bürger mit Hochmuth begegnen, auf offner Straße mit Wollust und Laster kokettiren, die niedrigsten Mittel der Gewinnsucht

---

1) Andre Heiden traten nicht in die Kirche ein, bildeten aber, um nicht als Heiden gedrückt zu werden, eigne Sekten mit etwas christlicher Tünche aber echt freimaurerischem Charakter. Sie beteten keine Götter an, glaubten aber auch nicht an Christum, sondern verehrten nach dem Beispiel des Melchisedek und Jethro einen *παντοκράτωρ,* und hielten spät Abends und früh morgens bei Kerzenschein ihre Versammlungen. (Epiph. haer. 80. Cyrill de ador. in spir. lib. 3.) Sie selbst nannten sich *θεοσεβεῖς.* In Phönizien und Palästina wurden sie Massalianer oder Eucheten oder Euphemiten, in Africa Coelicolae genannt. Von ihnen sind die Hypsistarier in Cappadocien (Greg. Naz. oratio 18, 5) zu unterscheiden, eine feueranbetende also persische Sekte, welche christliche Elemente aufgenommen hatte.

anwenden, um zur Befriedigung ihrer Lüste das Geld zusammenzuscharren, von Parasitengeschmeiß umgeben bei üppigen Gelagen und Hazardspiel (Würfeln) prassen; neben ihnen ein Pöbel, der seine meiste Zeit beim Wein und im Circus zubringt. So stand es in Rom, nachdem das Christenthum ein halbes Jahrhundert lang unter christlichen Kaisern frei hatte wirken können. Aber das Salz war eben selber dumm geworden. Hieronymus, der gegen Ende des 4. Jahrhunderts in Rom lebte, gibt eine Schilderung der dortigen Christengemeinde, welche haarsträubend ist. Um das Presbyterat und Diakonat bewarben sich gar manche in der Absicht, freieren Zutritt zu den Weibern zu haben; die ganze Sorgfalt dieser Cleriker war auf Puz und Wohlgerüche gerichtet; sie kräuselten ihre Locken mit dem Brenneisen, trugen blizende Ringe, wechselten jede Stunde die Rosse an ihren Wägen; Neuigkeiten zuzutragen und Abwesende zu schmähen, war ihre Hauptthätigkeit bei ihren seelsorgerlichen Besuchen. Die vornehmen (christlichen) Frauen trugen golddurchwirkte Kleider, hielten sich Gefolge von Verschnittenen, umgaben sich mit Schmeichlern und Parasiten, unter denen die Cleriker obenan waren; die Töchter wahrten den Schein der Jungfräulichkeit durch Abtreiben der außerehelich empfangenen Frucht. Virginität bei Jungfrauen war eine Seltenheit und darum ein Gegenstand geistlichen Hochmuthes [2]); Mädchen schon pflegten sich in Wein zu berauschen. Asketen enthielten sich der Ehe, und um die Enthaltsamkeit schwieriger und glänzender zu machen, hielten sie sorores (*συνεισακτοί, ἀγαπηταί, ἀδελφαί*) im Hause, um mit ihnen in rein geistiger Liebe zusammenzuleben [3]); was so im Geiste (hochmüthiger Schwärmerei) begonnen war, endete fast ausnahmlos im Fleisch und im Schmuz. So gänzlich versunken, wie in Rom, war die Christenheit nicht allenthalben, aber auch die heidnische Bevölkerung nicht; das Verhältnis jedoch zwischen beiden war so ziemlich überall das gleiche, daß nämlich die Christenheit mehr heidnisches von den Heiden aufnahm, als die Heiden christliches von den Christen.

Sowie nun nicht der gesunde, sondern der erkrankte, von schwerem Siechthum gepackte Mensch zu gewaltsamen Kuren greift, so war die gewaltsame Askese, welche im beginnenden M ö n ch t h u m

2) Hieraus erklärt sich die uns seltsam dünkende Exposition in August. de civ. Dei I, 28.

3) Diese Sorte von Askese war ursprünglich eine Erfindung der Gnostiker (Iren. I, 1, 12). Schon im dritten Jahrhundert ward sie hin und wieder von Christen nachgeahmt, von den Besseren scharf getadelt. Jezt ward sie allgemeiner.

sich darstellt, auch nur ein Symptom der tiefen Erkrankung des christlich-kirchlichen Lebens, kein Mittel zu seiner Heilung. In der decischen Verfolgung hatten ägyptische Christen sich in die Felseneinöde zwischen dem Nilthal und dem rothen Meere geflüchtet, und lebten hier in Höhlen und Schluchten erst aus Noth und dann aus Wahl ein Einsidlerleben äußerster Entbehrung und Entsagung (ἐρημίται, μοναχοί), ohne daß man von ihnen wußte. Erst als einer unter ihnen, *Antonius*, während der maximinischen Verfolgung in einem abenteuerlich verwilderten Aufzug öfter nach Alexandria kam, um die verfolgten zu trösten, wurde man aufmerksam auf jene Eremiten, und ihre Asketik fand Nachahmung, auch in Palästina und Syrien, wohin *Hilarion*, Antonius Schüler, die Einsidlerei verpflanzte. Bedeutsam wurde diese Form der Askese aber erst, als mit Constantin die Verfolgungen aufhörten; jezt wo das Leben der Christen immer zuchtloser wurde und mit den Heidenschaaren immer mehr heidnisches Wesen in die Kirche Eingang fand, und es keine Confessoren mehr gab, suchte man ein *künstliches Confessorenthum* zu bilden; theils wirklicher Ernst und Leid über die einreißende Verderbnis, theils geistlicher Hochmuth und Sucht nach Ehre trieb Tausende und Tausende an, dem Treiben und den Genüssen der Welt zu entsagen, und in wüste Gegenden zu einem Leben der Ehelosigkeit und jeglicher Entbehrung sich zurückzuziehen. Die Menge der sich in den ägyptischen Wildnissen zusammendrängenden Einsidler veranlaßte den *Pachomius* (einen Schüler des seit der decischen Verfolgung in der Wüste lebenden, erst 340 gestorbenen Paul von Theben), um 340 auf der Nilinsel Tabennä eine *gemeinsame Wohnung für viele Mönche* (κοινόβιον, μάνδρα, claustrum), die unter Aufsicht eines ἀρχιμανδρίτης oder ἀββᾶς hier nach geregelter Ordnung leben sollten, zu gründen. Fast gleichzeitig gründete Ammon ein Kloster auf dem nitrischen Gebirg, bald darauf Hilarion eines bei Gaza, Eusthatius v. Sebaste Klöster in Armenien und Kleinasien. So ungeheuer war der Zudrang zum Klosterleben, daß Pachomius in seinem Kloster 1300, in benachbarten Filialklöstern noch 5700 weitere Mönche hatte. In einem einzigen Kloster in der Thebais lebten 5000 Mönche; die Zahl der Klöster in Nitrien stieg rasch bis auf 50. Manchen war dies Klosterleben noch nicht asketisch genug; sie zogen nach älterer Weise abermals als Einsidler (jezt ἀναχωρηταί genannt) sich in die Wüste zurück. — Aber so ehrenwerth dieser ernste Sinn war, welchem das Klosterleben seine Entstehung verdankte: eine Heilung für den Schaden Josephs lag nicht darin. Es wurden dem christlichen Gemeindeleben die besten persönlichen Kräfte dadurch ent-

zogen; und je mehr die mönchische Askese als eine höhere Art christlicher Heiligkeit geehrt wurde, um so mehr glaubten die in der Welt lebenden Christen sich strenger Forderungen überhoben; der Ernst der Heiligung wurde als Sache des Cönobiten, nicht mehr als Sache des Christen betrachtet. Aber auch in den Klöstern selbst erkrankte bald die Askese, theils nach der Seite des geistlichen Hochmuthes und des schwärmerischen Fanatismus, theils nach der des Umschlages unnatürlicher Entsagung in wilde Fleischlichkeit[4]).

Das war die Kirche, welche auf dem Wege der Verfolgung dem Heidenthum ein Ende machen wollte.

§. 34.

Die Resistenzkraft des Heidenthums, verkörpert in Julianus Apostata (361—363).

Was sollten die Heiden nun vom Christenthum denken? Welche Achtung konnten sie haben vor einer Religion, deren Bekenner der Masse nach so eifrig bemüht waren, heidnische Sitte und Wesen nachzuahmen? Aus welchen vernünftigen Gründen sollte der Heide einem Glauben zufallen, welcher keine anderen Früchte brachte, als der heidnische, diesem aber darin nachstand, daß dort die Theorie mit dem Leben in Widerspruch stand? Und selbst die Krone, eine Religion des Friedens, der Duldung und gesezlichen Ordnung und somit eine Wohlthat für den Staat zu sein, hatte das Christenthum verscherzt, seit Constantius den heidnischen Cultus mit Blutgerichten verfolgte, seit Firmicus Maternus unter verkehrter Anwendung von 5 Mos. 13, 6 ff. aussprach, des eignen Sohnes, wenn er ein Heide sei, dürfe man nicht schonen, noch des Bruders; das rächende Schwert des Gatten müsse in der Brust der geliebten Gattin sich baden (Mat. de errore profanarum religionum), und als Polizeiagenten dem heimlichen Cultus der Heiden nachspürten, und fanatische Mönchs- und Pöbelhaufen an den Heiden handelten, wie diese zwei Jahrhunderte zuvor an den Christen gehandelt hatten. Die Kirche hatte sich nun mit dem Heidenthum auf gleiche Stufe gestellt; nur die Heuchelei, sich mit Christi Namen zu schmücken, hatte sie vor dem lezteren noch voraus.

Was Wunder, daß charaktervolle Männer[1]), unbekümmert um

---

4) So klagt Hieronymus, daß in Rom Mönche in verwildertem Aufzug, schwarzem Gewand, barfuß, mit Ketten belastet einhergehen, sich durch die Ostentation ihrer Heiligkeit in vornehme Häuser Eingang verschaffen, und die Weiber verführen. Nachher heucheln sie Traurigkeit und üben scheinbar strenges Fasten, wofür sie sich aber durch verstohlene nächtliche Gelage schadlos halten.

1) Z. B. Vettius Agorius Prätextatus zu Rom, der, als **pontifex maxi-**

Hofgunst, beim Heidenthum verblieben, die höhern Stände ziemlich allgemein den Uebertritt in's Christenthum verschmähten[2]), das christliche Dogma als Superstition verachteten, und daß gerade der schlechteste und charakterloseste Theil der Heidenwelt der Kirche zufiel! Und während unter den Christen, zum Theil in Folge des träge gewordenen Episcopalismus, der gelehrten und wissenschaftlich gebildeten Männer immer weniger wurden, und die wenigen ihre Kräfte in den innern dogmatischen Streitigkeiten verbrauchten, und nicht mehr, wie einst ein Justinus, Athenagoras, Origenes und selbst ein Tertullianus, in apologetischer Geisteskraft vor den Augen des Heidenthums das Christenthum als die wahre Bildung und Gotteskraft darstellten, so blühte dagegen unter den Heiden die Bildung und Wissenschaft mit neuer Kraft auf; die Schulen der Rhetorik und Philosophie waren in Händen von Heiden; der Neoplatonismus fand in Jamblichus (gest. 333) einen neuen geistreichen Herold; die größten Redner der Zeit, einen Libanius, Himerius, Themistius, hatte man unter den Heiden zu suchen.

So gelang denn die beabsichtigte Vertilgung des Heidenthums keineswegs. In Rom mußten die Kaiser die Würde des pontif. max. sammt dem ganzen Priesterstande bestehen lassen; allenthalben im Reich wurden die in den Tempeln verbotenen Opfer in den Privathäusern dargebracht, Feste, Gebräuche, Ceremonien im Leben beibehalten.

Aber mehr noch als dies! Das Heidenthum trat noch einmal aus der Defensive in die Offensive; was für unmöglich gehalten worden: daß je wieder ein heidnischer Kaiser auf dem Throne sitzen könnte, geschah dennoch, und das Fortbestehen des „christlichen Staates" war ernstlich bedroht. In Julianus Apostata hatte sich die ganze Resistenzkraft des Heidenthums gleichsam verkörpert.

Julianus und Gallus waren Neffen des Constantinus, und, da Constantius und Constans kinderlos, die nächsten Thronerben, eben-

---

mus alle priesterlichen Würden in sich vereinigend, 384 zum praefectus praetorio von Italien ernannt wurde, und Ansehen genug hatte, um als Sachwalter des Heidenthums sich beim Kaiser zu verwenden. Nach seinem Tode ließ der Kaiser ihm zwei Ehrensäulen setzen. (Symmach. I, epist. 44 sqq. Macrob. saturn. I, 24.)

2) Als der Senator Pontius Meropius Paulinus 389 Christ wurde, wollten die Heiden es nicht glauben, so unerhört war ein solcher Uebertritt. Von seiner eignen Familie wurde er verlassen, bei seinen Freunden galt er als geächtet. Dagegen wußten die Christen ihren Jubel über dies ganz außerordentliche Ereignis nicht zu zügeln; sie bewunderten „den seltenen Muth des Mannes." (August. ep. 32. Ambros. ep. 30.)

darum aber auch für den elenden Constantius Gegenstände seines (durch einen Eunuchen Eusebius genährten) feigdespotischen Mistrauens. Den Gallus hatte Constantius zum Cäsar des Orients ernannt; da er (nicht ganz ohne Grund) Aufruhr von ihm befürchtete, lockte er ihn nach Italien und ließ ihn unterwegs hinrichten (354); der schuldlose Julian entging dem gleichen Geschick durch die Fürbitte der Kaiserin Eusebia, und lebte in Verbannung in Athen. Angewidert von dem Christenthum seines Vetters sowie von den gerade damals wüsten und wirren Parteiungen des arianischen Streites (vgl. §. 45), gab er sich dem Studium des Neoplatonismus hin, und ward von dieser Philosophie geistig gefesselt. Als nun 356 die Franken und Alamannen über den Rhein nach Gallien drängten, sandte Constantius ihn diesen entgegen; in den siegreichen Schlachten bei Straßburg und bei Lüttich bewährte er sich als Kriegsheld, in der Verwaltung des wiedereroberten Landes als ein seines Oheims würdiger edler und trefflicher Herrscher; genug, um das Mistrauen des Kaisers zu erregen, der ihm einen Theil des Heeres abnehmen wollte, und, als dies von dem geliebten Feldherrn nicht lassen wollte, gegen ihn zu Felde zog. Aber auf dem Wege von der persischen Grenze nach Gallien, bei Tarsus, ereilte ihn der Tod, und **Julianus** (361—363) ward allgemein als Kaiser anerkannt.

Offen erklärte er sich sofort als Heiden, und doppelte Gefahr drohte von ihm dem Christenthum, weil er **nicht durch Verfolgung**, sondern durch geistige Mittel dasselbe zu überwinden suchte. Er beschränkte sich darauf, den Christen die ihnen von Constantin eingeräumten **Vorrechte** abzunehmen; er verbot ihnen, als Lehrer der Nationalliteratur und der Rhetorik aufzutreten, die sie als eine heidnische ja doch verwerfen müßten[3]); hauptsächlich aber suchte er das Heidenthum geistig (durch Verbreitung einer neuplaton. philosophischen Auffassung) und sittlich (durch strenge Sittenvorschriften für die heidnischen Priester sowie durch Nachahmung christlicher Einrichtungen, z. B. der Armenpflege) zu heben. Er selbst schrieb zur Bekämpfung des Christenthums eine Schrift in drei Büchern. Auf diesem Wege würde er, wenn er lange regiert hätte, die kraftlos gewordene Kirche sicherlich auf eine kleine Diaspora reducirt haben; die Wuthausbrüche und Aufruhrversuche so mancher Bischöffe[4]) würden dies Ergebnis nicht aufgehalten, nur beschleunigt haben;

3) Julian epist. 42. *Ἄτοπον εἶναί μοι φαίνεται, διδάσκειν ἐκεῖνα τοὺς ἀνθρώπους, ὅσα μὴ νομίζουσιν εὖ ἔχειν.*

4) Julian epist. 52.

als der sittlich überlegene sezte er auf einem Perserzuge begriffen zu Antiochia dem rohen Spott des christlichen Pöbels philosophische Ruhe entgegen. Aber so verderbt die Kirche bereits war, sie war doch das Gefäß des Heiles und enthielt die Saat des Heiles für die Welt, und darum wollte Gott sie nicht untergehen lassen. Julian fiel in einer Schlacht gegen die Perser, nachdem er vergeblich versucht hatte, Christi Weissagung zum Troz den jüdischen Tempel zu Jerusalem wieder aufbauen zu lassen [5]).

Julians Regierung war eine Weckstimme, die keineswegs ganz ohne Erfolg blieb. Der christliche Staat ließ nun wenigstens von der Verfolgung des Heidenthums ab, und auch innerhalb der Kirche gewannen die besseren Elemente allmählich (vgl. § 47) wenigstens einigermaßen wieder die Oberhand.

§. 35.

Allgemeine Religionsfreiheit (363—381).

Mit Julian starb das Haus des Constantius Chlorus aus. Der vom Heere gewählte Kaiser Jovian (363—364) bekannte sich mit Entschiedenheit zum Christenthum, und indem er sogleich die gegen die Christen erlassenen Geseze seines Vorgängers aufhob, ohne jedoch die Heiden in ihrer Freiheit zu beeinträchtigen, lenkte er auf den seit 337 verlassenen richtigen Weg zurück. Er starb aber, kurz nachdem die Perser ihm einen nachtheiligen Frieden abgenöthigt hatten, nach kaum achtmonatlicher Regierung.

Das Heer wählte Valentinian I. (364—375), einen kriegerischen Mann, welcher sofort seinen Bruder Valens (364—378) zum Mitregenten, und zwar für den Orient, annahm. Während im Abendlande Valentinian, sowie seine Söhne und Nachfolger Gratian (375—383) und Valentinian II. (375—392) allgemeine Religionsfreiheit aufrecht erhielten (wobei zu bemerken ist, daß Gratian persönlich ein sehr entschiedener Christ war, der zuerst unter den Kaisern die Insignien eines pont. max. zu tragen sich weigerte) so begünstigte Valens im Morgenlande mehr das Christenthum (wenn auch, wie § 46 sich zeigen wird, nur eine dogmatische Partei desselben und zwar nicht die bessere). Auch er hat

---

5) Er soll (einer Sage nach) mit den Worten: „Du hast gesiegt, Galiläer," gestorben sein. — Während er auf dem Perserzug begriffen war, soll ein palästinensischer Christ, von einem Heiden spöttisch befragt, was jezt der Zimmermannssohn von Nazareth wohl machen werde, geantwortet haben: „Einen Sarg für deinen Kaiser". Wenige Tage darauf sei der Kaiser gefallen.

übrigens der eigentlichen Verfolgung gegen das Heidenthum sich enthalten.

Wurde nun auch in diesen zwei Jahrzehenten der Fehler des Constantius vermieden, so machte das Christenthum gegen das Heidenthum doch keine wesentlichen Fortschritte. Der verweltlichte Charakter der Kirche blieb im ganzen, wie er war, und es kamen noch die heftigen Parteizerrüttungen des arianischen Streites hinzu, deren Art und Führung den Heiden unmöglich Achtung vor dem Christenthum einflößen konnte. Im Abendlande, wo das Heidenthum stets mächtiger als im Orient geblieben war, mehrten sich die Rücktritte von Christen zum Heidenthum (z. B. Licinius v. Tagaste, ein Schüler Augustins).

§. 36.

Der Staat unterdrückt das Heidenthum (381 ff.).

Gerade dieses Umsichgreifen der Apostasie und keckere Auftreten des Heidenthums nöthigte am Ende — wenn der Charakter des „christlichen Staates" nicht ganz aufgegeben werden sollte — zu entscheidenderen Maßregeln. Nach Valens Tode ernannte Gratian den (früher von ihm verbannten) Feldherrn Theodosius (378—395), einen Spanier, zum Mitregenten für den Orient. Dieser fromme und dabei kräftige Mann sezte (381) der Apostasie einen Damm entgegen, indem er die Apostaten durch ein Gesez für unfähig, ein Testament zu machen, erklärte. Aber auch die heidnischen Opfer, auch in Privatlocalen, verbot er, nur nicht bei Todesstrafe, sondern bei Proscription. Auch Gratian im Abendlande trat jezt ernster auf; er entfernte aus der Curie den heidnischen Altar der Victoria, und nahm den heidnischen Priestern ihre Vorrechte, und Valentinian II., seit Gratian's Tode Alleinherrscher im Abendlande (383—392), ließ sich durch keine Bitten des heidnischen praef. urb., Aurelius Symmachus, zur Wiederherstellung jenes Altares bewegen; auch er verbot vielmehr (391) die Apostasie als infamirendes Vergehen.

Wenn sich diese Maßregeln noch so ziemlich vertheidigen ließen, so sträubt sich dagegen die Feder, zu berichten, wie fanatische Bischöffe, ein Eulogius v. Edessa, Marcell v. Apamea, Theophilus von Alexandria, an der Spize fanatisirter Pöbelhaufen — oder wie Schaaren fanatischer Mönche ohne obrigkeitlichen Befehl, doch ohne daß die Obrigkeit dagegen einschritt, tumultuarisch die heidnischen Tempel und Heiligthümer zerstörten und zertrümmerten, Priester, die Widerstand zu leisten versuchten, tödteten, und die Tempelgüter

verwüsteten. Der Erfolg war freilich das Aufhören des Heidenthums. Die Zerstörung des Serapistempels in Alexandria (391) durch Theophilus bezeichnet den Untergang des Heidenthums im Orient; daß das Serapisbild der alten Sage: den Menschen, der es berühre, werde die Erde verschlingen, nicht entsprach und nicht einmal durch Ausbleiben der Nilüberschwemmung die Frevler strafte, dies machte auf die Heiden allerdings einen gewaltigen Eindruck.

Im Abendlande schien sich dagegen das Heidenthum noch einmal zur Offensive aufraffen zu wollen. Nach Valentinians II. Ermordung (392) usurpirte Eugenius den abendländischen Thron, und mußte sich auf die heidnische Partei stützen. Symmachus ward die Seele einer ganz Italien ergreifenden Bewegung. Die Tempel füllten sich, die Opfer begannen wieder; Eugenius sah sich wider Willen genöthigt, die Tempelgüter zurückzuerstatten, und den Altar der Victoria in der Curie herzustellen. Aber die Herrlichkeit dauerte nicht lange; Theodosius schlug den Eugenius, zog in Rom ein, und befahl den versammelten Senatoren, sich taufen zu lassen (!). Die Mehrzahl gehorchte[1]) und brachte ihren heidnischen Sinn in die Kirche mit. Selbst Geschlechter, die sich schon seit 60 Jahren zum Christenthum bekannten, wie z. B. die gens Anicia, machten neben ihrem Christenthum noch den Cultus des genius conservator mit[2]). Schon damals stellt sich im römischen Christenthum ein samaritanischer Mischmasch von Christenthum und Heidenthum dar.

Theodosius — der Kampf auf Leben und Tod war nun einmal entbrannt — nachdem er früher die heidnischen Opfer bei schwerer Geldbuße verboten hatte[3]), verbot sie jezt als Majestätsverbrechen[4]).

Aber auch so gelang die Ausrottung des Heidenthums vollständig nur im Orient. Arkadius (395—408) und Theodosius II. (408—450) führten die Verordnungen des Theodosius I. consequent durch, unterstüzt von fanatischen Mönchs- und

1) So berichtet der Zeitgenosse Prudentius (contra Symm. I, 410 sqq.) Die Behauptung des späteren fanatisch heidnischen Schriftstellers Zosimus (hist. 4, 59), daß der Senat einstimmig das Ansinnen abgelehnt habe, ist zur Verherrlichung des Heidenthums erdichtet.

2) Gudii inscriptiones antiquae, pag. 67 No. 8. Bei Krafft, Kirchengesch. der germ. Völker I, A, p. 19.

3) Cod. Theodosian. XVI, 10, 10 vom Jahr 391.

4) Ebendas. XVI, 10, 12 v. J. 392. — Ferner die Bestimmung: omnia loca (Privathäuser, Güter u. dgl.) quae thuris constiterit vapore fumasse, fisco nostro associanda censemus.

Pöbelrotten. Denn solche Rotten wurden mit kaiserlichen Vollmachten umhergeschickt, um die lezten Spuren des Gözendienstes auszurotten[5]), und selbst Mordthaten, wie die schändliche Ermordung der neuplatonischen Philosophin Hypatia in Alexandria (416) gingen ungestraft hin. Die Neuplatoniker in Athen (z. B. Proclus) mußten ihre Ansichten sorgfältigst verborgen halten. Im Jahre 423 war im Orient vom Heidenthum keine Spur mehr vorhanden — außerhalb der Kirche!

Anders im Abendlande. Nach dem Tode Theodosius I. hob in Italien unter Honorius (395—432) die heidnische Partei sofort wieder ihr Haupt; die Theilnehmer am Aufstande des Eugenius wurden begnadigt, öffentliche Opfer gebracht, ein Orakel verbreitet, welches für das Jahr 398 den Untergang des Christenthums voraussagte. Wohl schritt Honorius, gerade 398, gegen das Heidenthum ein, befahl Schließung der Tempel und Zerstörung der Bilder; aber die öffentliche Meinung sah in dem Einbruch des Westgothen Alarich, der bereits Griechenland verheert hatte und jezt Oberitalien bedrohte, eine Strafe für den gegen die Götter begangenen Frevel; und der Feldherr Stilico, allgewaltig im Staate als einziger Schirm und Retter wider Alarich, wollte seinerseits wiederum den heidnischen Theil des Volkes sich nicht entfremden, und ließ die Geseze unvollzogen. Vergeblich kämpfte ein afrik. Concil 401 dagegen an, klagte, daß gerade der Sonntag durch heidnische Schauspiele und Volksfeste entweiht werde, und die christliche Minderheit zur Mitfeier förmlich sich gezwungen sehe. Oft wurden solche Feste den Christen zum Troz an Märtyrertagen gerade neben dem Grabe des Märtyrers gehalten. In Nordafrika, wo kaiserliche Gesandte die Geseze des Honorius zu vollziehen versuchten, brach ein heftiger Aufstand der Heiden aus, wobei viele Christen ihren in Zerstörung der Tempel bewiesenen Eifer mit dem Leben büßten[6]). So mußte Honorius 399 die fernere Zerstörung von Tempeln durch ein Gesez verbieten, die Schauspiele und Volksfeste, sofern sie ohne Opfer abgehalten würden, wieder verstatten[7]).

Erst als Stilico durch den eifrigen Christen Olympius gestürzt worden, und die nordafrikanische Kirche Schuz und Hülfe gegen die übermüthig gewordenen Heiden (und Häretiker) nachsuchte, erließ Honorius wiederholt strenge Geseze, welche er jedoch bei dem Widerstande der Heiden bald wieder mußte fallen lassen. So erhielt

5) Theodoret 5, 29.
6) August. de civ. Dei 18, 54. Epist. 267.
7) Cod. Theodos. XVI, tit. X, lex. 17—18.

sich das Heidenthum im Abendlande fort und fort, und mehr und mehr begannen Elemente des heidnischen Cultus und Lebens sich mit dem christlichen zu mischen[8]).

§. 37.

Das Gepräge des christlichen Staates.

Die Welt war trozdem eine andere geworden. Soviel heidnisches Wesen die Kirche in sich aufgenommen hatte, so war das Gepräge des Staates und der Nation doch von dem ehemaligen heidnischen ebenso unterschieden, wie das mit heidnischem Wesen befleckte Israel nach Josuas Tod von den alten canaanitischen Völkern, die vor ihm das Land bewohnt hatten, unterschieden war.

Wenn man unter christlichem Staat einen Staat versteht, der aus lauter wahren Christen bestünde, so gibt es einen solchen Staat überhaupt nicht; ebensowenig wie eine solche Kirche. Und wenn man den Begriff des christlichen Staates dahin bestimmt, daß er als Staat und mit Staatsmitteln seine Unterthanen zum Glauben an das Evangelium zu bringen habe, so ist ein solcher „christlicher Staat" eine positive Verkehrtheit (von welcher Verkehrtheit eben der byzantinische, sofern er den Heiden das Christenthum und den Christen dieses und jenes, bald orthodoxe, bald heterodoxe Dogma aufnöthigte, nicht frei war.) Versteht man aber unter einem christlichen Staate einen solchen, welcher das Christenthum und die Predigt desselben schüzt, und seinen Unterthanen die Möglichkeit gewährt, dieselbe zu hören, und welcher ferner in seinen Gesezen und Institutionen das Gesez Gottes zur Richtschnur nimmt, und die offenen thatsächlichen Vergehungen gegen die das Verhältnis des Menschen zum Menschen regelnden göttlichen Verbote bestraft, somit als ein Moses das öffentliche Gewissen weckt und wach erhält, so ist ein christlicher Staat in diesem Sinne allerdings ein unnennba-

8) Salvianus Marcell. de gubern. Dei, 6, 2. In Afrika mußte den Söhnen und Töchtern der Cleriker der Besuch der Schauspiele sowie das Eingehen gemischter Ehen (mit Heiden) erst besonders untersagt werden. In die Verehrung der in agris stehenden Märtyreraltäre mischte sich heidnischer Aberglaube (Conc. Afric. III. v. J. 401, Carthag. V, can. 14 u. a.) Die Christen selbst entweihten ihre eignen Kirchenfeste durch heidnische Aufzüge und Tänze vor den Basiliken, feierten den Donnerstag zu Ehren Jupiters mit den Heiden, während sie den Sonntag vernachlässigten, brauchten heidnische Loose und Zaubermittel. Heiden, zur Bekehrung aufgefordert, gaben zur Antwort: Quare nos relinquamus deos, quos christiani ipsi nobiscum colunt? (August. serm. 215 u. sermo VI ad Matth. cp. 6.)

rer Segen. Und in diesem Sinne war der byzantinisch-römische Staat allerdings ein christlicher. Die christliche Kirche stand unter dem Schuze des Staates, und die staatlichen Institutionen wurden — oft direkt auf Vorstellungen der Bischöffe hin — nach den Geboten Gottes und dem Geiste des Christenthums normirt[1]). Nach den Geboten Gottes, insofern z. B. die Gladiatorenkämpfe verboten[2]) die Schauspiele (welche bekanntlich höchst obscön und unsittlich waren) aufgehoben oder in Schranken sittlicher Zucht gestellt, die Ehescheidungen wenigstens einigermaßen beschränkt und erschwert wurden[3]). Nach dem Geiste des Christenthums, insofern die bisher unbedingte väterliche Gewalt über die Kinder, sowie die Gewalt der Herren über ihre Sklaven eingeschränkt und die Lage der lezteren gebessert wurde, die Gefängnisse humaner eingerichtet wurden, den Frauen größere Rechte, den Wittwen und Waisen gesezlicher Schuz verliehen wurde. Bedenklicher war die Uebertragung des Asylrechts der heidnischen Tempel auf die christlichen Kirchen (Cod. Theod. IX, 45, 1—3).

§. 38.

Lage der Christen außerhalb des byz. Reiches.

Selbst außerhalb seiner Grenzen machte das christianisirte byzantinische Kaiserthum seinen Einfluß für die Kirche geltend. Das Christenthum hatte sich zu Constantius Zeit bereits weit nach Osten und Süden verbreitet. Schon im zweiten Jahrhundert finden sich Christengemeinden in Armenien (Eus. 6, 46); jezt wirkte Gregorius illuminator für dessen weitere Verbreitung, und der armenische König Tiridates trat selbst dem Christenthum bei. Die Perser sezten der innern Entwicklung der armenischen Kirche allerlei Hindernisse entgegen, namentlich dadurch, daß sie alle griechische Bücher der armenischen Christen verbrannten und nur syrische duldeten[1]). Am byzant. Reich dagegen fand die armenische Kirche eine Stüze gegen die Perser, und von Seiten der byzant. Kirche Hülfe zur

---

1) Vgl. C. W. de Rhoer (sprich: Rhur) dissert. de effectu religionis Christianae in jurisprudentiam Romanam. Groningen 1776.

2) Im Orient schon von Constantius. In Rom gelang es erst Honorius, ihnen ein Ende zu machen.

3) Die Kirche ihrerseits hielt daran fest, daß *μοιχεία* der einzig gültige Scheidungsgrund sein *sollte*. Asterius Amasenus hom. V. Hieron. epist. 84: Aliae sunt leges Caesarum, aliae Christi.

1) Moses Choronensis historiae Armen. lib. III, cp. 54.

Herstellung einer kirchlichen Literatur in der armenischen Landessprache. Nachdem nämlich der kgl. Sekretär und nachherige Einsidler Mesrob das armen. Alphabeth erfunden hatte, übersezte er mit dem armen. Patriarchen Isaak gemeinschaftlich, von Chrysostomus ermuntert (vita Chrysost. cp. 113) und von dem ephesinischen Concil literarisch unterstüzt, die Bibel in's Armenische; ein Werk, bei dessen Vollendung auch der armen. Geschichtschreiber Moses Choronensis mitwirkte, und wodurch eine armenische Kirchenliteratur begründet wurde. — Auch nach Iberien, nördlich von Armenien, verbreitete sich zu Constantins Zeit durch eine gefangene Christin das Evangelium; der König mit seinem Volke ließ sich taufen, und erhielt von Constantin Lehrer und Prediger.

Aber auch im Süden von Aegypten drang das Christenthum bis nach Aethiopien. Ein christlicher Kaufmann aus Tyrus, Meropius, war in Handelsangelegenheiten an der äthiopischen Küste gelandet, wurde aber dort vom Tode ereilt, und hinterließ zwei Söhne, Frumentius und Aedesius. Diese wurden als Gefangene zum König gebracht, der sie lieb gewann und in seine Dienste nahm. Diese christlichen Jünglinge erwarben sich durch ihre Tugenden die Verehrung der Aethiopier, und gewannen die Herzen derselben für das Evangelium. Frumentius reiste nach Alexandria und wurde von Athanasius zum Bischof von Aethiopien geweiht. Zurückgekehrt, organisirte er die äthiopische Kirche, indem er Presbyter und Diakonen einsezte und die Aethiopier taufte[2]).

Während es hier keines byzantinischen Einflusses, sondern nur eines Anschlusses an die alex. Kirche bedurfte, so waren es dagegen direkte Bemühungen des byzantinischen Kaiserhauses, welche die Gründung einer Kirche im südlichen Arabien unter den Himjariden[3]) herbeiführte. Der himjaridische Araber Theophilus von Diu (Insel an der Südspize von Guzurate) war von seinen Landsleuten als Geißel nach Constantinopel gesandt worden, hatte hier das Christenthum angenommen, und wurde, nachdem er zum Bischof geweiht worden, von Kaiser Constantius mit einer glänzenden Gesandtschaft an den König der Himjariden gesandt, um

---

2) Rufinus hist. eccl. 10, 9. Rufin hat diese liebliche Geschichte aus des Aedesius eignem Munde vernommen.

3) Die Himjariden (griech. Homeriten) oder Joktaniden (Kachthaniden) sind die von Joktan (dem Sohne Ebers 1 Mos. 10, 25 f.) und dessen Urenkel Hamjar oder Himjar stammenden Uraraber in Arabia felix, im Gegensaz zu den von Ismael stammenden Koreischiten oder Beduinen im wüsten Arabien.

freie Religionsübung für die dort zeitweise befindlichen christlichen Handelsleute aus dem byzantinischen Reich, sowie für die Araber, welche sich etwa würden taufen lassen, zu erwirken. Der Himjaridenkönig erfüllte nicht nur dies Begehren, sondern wurde selbst Christ, und ließ drei christliche Kirchen bauen. Welche weiteren Fortschritte das Christenthum dort (bis zum Auftreten des Muhammedanismus) gemacht habe, ist unbekannt.

Während alle die bisher genannten Länder in einem Verhältnis freundlichen Anschlusses an das byzantinische Reich standen, so war dagegen das Verhältnis des persischen Reiches zum byzantinischen ein politisch feindliches; daher denn die byzantinischen Kaiser ihren Einfluß für die persischen Christen entweder nur zum Schaden der lezteren oder nur mit kriegerischer Gewalt geltend zu machen vermochten. Beides war nach einander der Fall. So lange die römischen Kaiser Heiden waren, lebten die zahlreichen Christengemeinden Persiens unter Leitung ihres Metropoliten, des Bischofs von Seleucia und Ktesiphon, unangefochten; der Uebertritt Constantins zum Christenthum reichte hin, den persischen König Schabur II. (309 – 381) mit Mistrauen gegen seine christlichen Unterthanen zu erfüllen, bei denen er von nun an Sympathieen für Byzanz befürchten zu müssen glaubte. Ein Schreiben, worin Constantin diese persischen Christen dem Schabur empfahl, diente nur, den Argwohn des lezteren zu steigern, und als (343) zwischen beiden Reichen ein politischer Krieg ausbrach, ließ Schabur den Metropoliten Simon v. Seleucia hinrichten, ihn als römischen Kundschafter anschuldigend, und hiemit begann eine heftige, grausame und lange dauernde erste Christenverfolgung in Persien. Erst mit Schaburs Tode (381) fand dieselbe ihr Ende. König Jezdegerd I. (400 – 421) war sogar anfangs den Christen günstig; aber die wahnsinnige That des fanatischen Bisch. Abbas v. Susa, welcher einen persischen Feuertempel zerstörte (414), veranlaßte eine zweite Christenverfolgung (414 — 422). Diesmal zog nun Theodosius II. mit Gewalt der Waffen den persischen Christen zu Hülfe, und erzwang durch Krieg die Beendigung der Verfolgung. Die politisch feindselige Stellung der beiden Reiche äußerte sich später nur in anderer Form; nachdem nämlich die Anhänger des Nestorius (siehe § 48 — 49) auf den großen Concilien des röm. Reiches für Häretiker erklärt worden, so fingen die Perserkönige (um 461) an, gerade diese Nestorianer zu begünstigen; die persische Kirche wurde eine nestorianische, und brach die Kirchgemeinschaft mit der Kirche des byz. Reiches ab. Verfolgungen hatte sie nun nicht mehr zu befahren; dagegen hatte, als Kosru II. (604) einen

siegreichen Feldzug gegen Byzanz führte, das von ihm eroberte Palästina und Jerusalem den Haß der Perser gegen die orthodoxe Kirche bitter zu erfahren. Der Sieg des Heraclius (621), der Kosru's Enthronung (628) zur Folge hatte, machte dieser Drangsal ein Ende.

Zweiter Abschnitt.

Die Verweltlichung der Kirche.

Quellen:

Außer Eusebius die Werke der Kirchenväter dieser Periode, namentlich: Joh. Chrysostomus (geb. zu Antiochia um 344, Patr. v. Constantinopel, gest. 407); Paulus Orosius (Schüler Augustins) historiae. Salvianus Marcellinus (Bußprediger in Massilia im 5. Jahrh.) de gubernatione Dei. Paulinus (in Gallien, schrieb 456 als Greis sein Leben unter dem Titel:) eucharisticum (ed. Daumius Leipz. 1681). Marius Victor (Rhetor in Massilia † 460), epistola ad Salmonem abbatem (in der Biblioth. patrum max. tom. VIII). Sidonius Apollinaris (in Gallien zw. 460 u. 484) epistolae.

§. 39.

Die Ausbildung der Hierarchie und ihre Abhängigkeit vom Staate.

Während die römisch-byzantinische Welt christianisirt wurde, so wurde die christliche Kirche verweltlicht, nicht in nothwendiger Consequenz ihrer veränderten Stellung zum Staate, sondern, wie schon §. 33 gezeigt wurde, wesentlich durch eigene Verschuldung. Die Keime und Anfänge einer von Weltsinn und Verweltlichungsgelüsten erfüllten Richtung waren schon in der Kirche der vorconstantinischen Periode vorhanden; jetzt bekamen sie nur Freiheit und Anlaß, sich zu entfalten. Der christianisirte Staatsorganismus kam mit seinem Bedürfnis nach einem hoffähigen Clerus und einer concentrirten Hierarchie dem in der Kirche schon vorhandenen hierarchischen Streben entgegen; ein pomphafter Cultus sagte der ceremonienliebenden Staatsgewalt sowie den in die Kirche eingetretenen, von heidnischem Sinn erfüllten Massen zu, und schien um beider willen nothwendig; so kam zur Verweltlichung auch noch die Aufnahme positiv heidnischer Elemente hinzu. Es war nun die Frage, welche heiligende, lebenerneuende Kraft dieser solchermaßen umgewandelten Kirche noch einwohnen würde. Wirklichen Einfluß, aber nicht den richtigen, hatte das Mönchthum. Alle diese einzelnen Seiten des

Kirchenthums müssen nun, nebst ihrem Ergebnis: dem Stande der christlichen Sitte und Sittlichkeit, genauer betrachtet werden.

Was nun die Hierarchie betrifft, so war an sich betrachtet nichts natürlicher und unschuldiger, als daß die christliche Staatsgewalt den christlichen Clerus von den Verpflichtungen zum Kriegsdienst sowie von solchen Bürgerpflichten entband, deren Ausübung sich mit dem Dienst am Wort nicht vertrug und deshalb theilweise auch kirchlicherseits schon in der frühern Periode den Clerikern untersagt worden war, z. B. Uebernahme von öffentlichen Staats- und Munizipalämtern (Verwaltung des Gemeindevermögens, Eintreibung der Steuern, Postwesen, Einquartirungswesen u. dgl.) Indessen hatte dies doch die schlimme Folge, daß der Clerus noch schärfer wie bisher als ein besonderer (priesterlicher) Stand von den übrigen Ständen sich aussonderte, so sehr bereits, daß ein Austritt aus dem geistlichen Stande nur mit Verlust des (der Kirche anheimfallenden) Vermögens erkauft werden konnte. Auch gewährte der Staat seine Wohlthaten nicht umsonst; indem er den Clerus von bürgerlichen Dienstleistungen befreite, forderte er, daß wer zu solchen Dienstleistungen vorzugsweise tauglich nämlich reich und von Stande sei, nicht in den Clerus eintreten solle[1]; nur in Ausnahmsfällen war es Reichen, die in den geistlichen Stand traten, erlaubt, ihr Vermögen zu behalten; in den meisten Fällen mußten sie es ihren Kindern oder Verwandten oder, wenn sie keine hatten, der polit. Gemeinde abtreten. Dies mußte aber unausbleiblich die Folge haben, daß der Clerus sich vorzugsweise aus den niedern Ständen recrutirte, sein Bildungsstand im allgemeinen sank, sein Streben nach Glanz und weltlichem Ansehen sich steigerte. — Dazu kam nun die Befreiung des Clerus von der weltlichen Gerichtsbarkeit; daß Constantius in Bezug auf Glauben und Vergehen der Cleriker gegen die Disciplin von den bürgerlichen Gerichten hinweg an die Bischöffe und Synoden verwies, war in der Ordnung; zu Justinians Zeit war diese Exemtion aber nicht allein auf Civilprocesse zwischen Clerikern und Clerikern, sondern selbst auf bürgerliche Vergehen und Verbrechen, die allerschwersten Criminalfälle ausgenommen, ausgedehnt worden. Auch dadurch wuchs mehr das hierarchische Ansehen des Clerus, als seine Sittenstrenge. Während der Clerus nun selbst unter der bürgerlichen Gerichtsbarkeit zu stehen aufhörte, wurde ein Theil dieser Gerichtsbarkeit ihm übertragen; denn nicht nur, daß der Staat die von der Kirche gehandhabte Disciplin (Kirchenzucht) mit

---

1) Gesetze Constantins 320 u. 326, Constantius 361, und Valentinians I, 364.

seiner Autorität bekleidete und unterstützte, sondern er verwies auch die Ehesachen, Testamentssachen und was den Eid, die Blasphemie und Zauberei betraf, vor das geistliche Forum (so daß der kirchenrechtliche Begriff einer bischöflichen „jurisdictio" sich entwickelte); ja hier und da (Conc. Tolet. 3, 18) wurde sogar die weltliche Justiz unter die Oberaufsicht der Bischöffe gestellt.

Was Wunder, daß bei solcher Lage der Dinge nicht allein der Zudrang der niedern Stände (selbst Sklaven!) zum geistlichen Stande ein außerordentlicher war[2]), sondern daß das geistliche Amt selber mehr und mehr als eine Gewalt, nicht mehr als Dienst am Wort, betrachtet, und als hohe Würde ein Ziel fleischlicher Ehrsucht wurde. Es ward jezt Sitte, daß der Clerus auch außer dem Gottesdienst eine eigene Kleidung und seit dem fünften Jahrhundert auch die Tonsur („corona") trug. Wohl hielten die canonischen Vorschriften darauf, daß niemand, der Kriegsdienste gethan, oder in unregelmäßiger Ehe gelebt, kein Verschnittener, kein Sklave, kein Mann unter dreißig Jahren, kein Verbrecher und Unsittlicher in den Clerus aufgenommen werde; auch war den Clerikern der Besuch von Wirthshaus und Theater, der Zweikampf und die Jagd untersagt; während aber hiedurch die äußere Wohlanständigkeit des Clerus im allgemeinen gewahrt wurde, schlich sich der Geist der Ehrsucht und Herrschsucht und der weltliche Sinn bei ihnen ein.

Im Clerus selber steigerte sich die Gewalt der Bischöffe, welche nun völlig aus dem übrigen Clerus als geistliche Herrscher heraustraten. Fürstliche Ehrenbezeigungen wurden ihnen gewährt; ja ihre Würde galt für höher, als die königliche[3]). Bei der kaiserlichen Tafel wurde dem anwesenden Bischof zuerst der Becher gereicht; erschien der Bischof, so stieg selbst die Kaiserin vom Thron und neigte ihr Haupt vor seinen segnenden Händen[4]). Durch die Abschaffung der Landbischöffe[5]) wurde die Kluft zwischen der bischöflichen und Presbyter-Würde noch mehr erweitert, und das Amt der Presbyter änderte nun vollends seine Natur; die Presbyter hörten auf, Mitglieder eines Collegiums zu sein; jeder einzelne Presbyter erhielt seine besondere Gemeinde[6]),

2) Eine ganze Reihe Geseze mußte im 4. u. 5. Jahrh. erlassen werden, um diesem Zudrang Schranken zu sezen.

3) Constitut. apost. II, 34. Ὅσῳ τοίνυν ψυχὴ σώματος κρείττων, τοσούτῳ ἱερωσύνη βασιλείας.

4) Philostorg. bei Suidas s. v. Λεόντιος. — Vgl. Chrysost. de sacerdotio.

5) Conc. Laodic. can. 75.

6) Die Einzelgemeinde hieß (in Rom) titulus. Erst später wurde der Aus-

jede Gemeinde ihren Presbyter als *πάροχος* oder „plebanus“; so wurde der einzelne Presbyter das, was früher der Bischof gewesen, nur daß dieser sein Presbyterium neben sich gehabt hatte, während jezt der Presbyter-Parochus allein und unumschränkt über der Gemeinde — desto abhängiger aber dem Bischof gegenüber dastand; denn alle kirchlichen Einkünfte bezog und verwaltete der Bischof, und von ihm erhielten die einzelnen parochi ihren Unterhalt. Da sich hiedurch die Amtsgeschäfte des Bischofs beträchtlich vermehrten, so wählte sich derselbe zu seiner Unterstüzung (theils in der Jurisdiction und Beaufsichtigung des Clerus, theils in der Verwaltung des Kirchengutes) einen „Archidiaconus“ [7]. Die Angelegenheiten der Wittwen und Waisen verwaltete hier und da statt des Archidiacons ein sogenannter „Archipresbyter“; doch hat diese leztere Würde niemals große Bedeutung erlangt. In dem Maße, als die Bischöffe zu Kirchenfürsten, die Presbyter zu Pfarrern emporstiegen, mußten sich consequenterweise auch die Stellungen der niedern Grade des Clerus heben. Die Diakonen, welchen die Vermögensverwaltung und Armenpflege großentheils schon in der vorigen Periode von den Bischöffen aus den Händen genommen war (vgl. §. 29), verwandelten sich aus Armenpflegern in Unterpfarrer; sie wurden als Seelsorger von Filialen oder auch als Gehülfen des Parochus in dessen Muttergemeinde verwendet, durften aber nicht Messe lesen noch den Segen ertheilen und nur mit jedesmaliger specieller Ermächtigung des Parochus eine Taufe vollziehen, wohl aber absente parocho den Kirchenbann verhängen. Die Diakonissen assistirten dem Parochus bei der Taufe von Frauen und Jungfrauen. Die Subdiakonen waren bloße Diener der Geistlichen, welchen sie beim Cultus die nöthigen Gewänder und Gefäße zur Hand reichten. Die Lectoren verlasen die bibl. Abschnitte, die Cantoren leiteten den Gesang. Zu den Akoluthen, Exorcisten und Ostiarien (vgl. § 28 Anm. 16) kamen nun noch die Parabolanen (Knechte) und Kopiaten (Todtengräber) hinzu, welche übrigens zu allem möglichen, auch zu Tumulten, verwendet wurden [8].

---

druck *παροικία*, parochia zur Bezeichnung der einzelnen Gemeinde gewöhnlich. Die Kirche, an welcher der Bischof selber (in welcher daher die cathedra des Bischofs) stand, wurde Cathedrale genannt. Die andern Kirchen hießen plebanae.

7) Von 450 an kommt daneben auch die Würde eines vom gesammten Clerus zur Verwaltung des Kirchengutes (eigentlich zur Controle des Bischofs und Archidiacons) gewählten *οἰκονόμος* (gleichsam eines „Mandatars der Geistlichkeit“) vor.

8) Die Zahl der Parabolanen in der Stadt Alexandria stieg zwischen den

So stand der Clerus als ein in sich reich gegliederter, gegen die Laienwelt abgeschlossener Stand da, und es war nur eine natürliche Consequenz, daß die zur bloßen Laienschaft (plebs) herabgedrückten Gemeinden nach und nach jeden Rest von Mitwirkung bei der Besezung geistlicher Stellen verloren. Noch im vierten Jahrhundert kam es vor, daß die Gemeinde an der Wahl der Presbyter einen Antheil und bei der Anstellung niederer Ordnungen ein Veto hatte; die Synode von Laodicea (zwischen 320 und 372, can. 13) hob diese Mitwirkung auf, und es wurden die Presbyter und übrigen Cleriker vom Bischof allein ernannt und versezt und befördert. Am längsten verblieb bei der Wahl des Bischofs den Gemeinden ein Veto, bis im sechsten Jahrh. auch dies allmählich auf Null reducirt wurde[9]).

Endlich aber führte die Analogie mit dem einheitlich gegliederten Staatsorganismus sowie die praktische Nothwendigkeit und das Bedürfnis einer obersten Autorität in den großen dogmatischen Kämpfen dahin, daß der Clerus, wie er in seiner Gliederung bis zum Bischof hinauf sich der Laienwelt übergeordnet hatte, so nun auch über die Bischofswürde hinaus sich zu einer das ganze Reich überspannenden einheitlichen Hierarchie organisirte. Als Constantin die Kirche in den Schuz des Staates nahm, gab es (vgl. § 28) über den Bischöffen keine weitere Würde als die der Metropoliten[10]). Die vom Metropoliten präsidirte Synode der Bischöffe einer einzelnen „Provinz" (im vorconstantinischen Sinne) war die höchste kirchliche Instanz[11]). Diese einzelnen Provincialsynoden waren ge-

---

Jahren 416 und 418 von 500 auf 600, die der Kopiaten in der Stadt Constantinopel wurde durch ein Gesez des Theodosius von 1100 auf 950 herabgesezt.

9) Die Form der Bischofswahl war anfangs sehr verschieden. Bald schlug der Clerus der Diözese einige Candidaten vor, woraus die Gemeinde einen wählte; bald wählte leztere durch Acclamation; bald ernannte der noch lebende Bischof seinen Nachfolger, und die Gemeinde hatte das Recht, ihn anzunehmen oder zu verwerfen. Bereits die antiochen. Synode (can. 19) verordnete aber, daß die Provinzialsynode unter Vorsiz des Metropoliten die Wahl vorzunehmen, die Gemeinde einzuwilligen oder zu verwerfen habe. Die Synode von Arles (452, can. 54) gab die Wahl den Bischöffen allein — die von Barcellona (593) sowie Justinian (de episc. et cler. 1, 42) gab sie wieder dem gesammten Clerus in die Hand; statt der Gemeinde wurden aber (Justin. Nov. 137, 2) nur einzelne angesehene Notabeln beigezogen.

10) Nur die Metropoliten von Rom, Alexandria und Antiochia hatten bereits vor Constantins Zeit mehrere andere Metropoliten unter ihrer Aufsicht gehabt.

11) Conc. Antioch. (341) can. 15.

genseitig einander coordinirt und insofern independent von einander. Als aber Constantin (§ 32 Anm. 5) das Reich in vier „Präfecturen," diese in „Diözesen", diese wiederum in „Provinzen" gliederte, so lag es nahe, für die Kirche eine analoge Gliederung anzustreben, um so näher, als bereits ohnehin (im Orient wenigstens) der Grundsaz Plaz gegriffen hatte, daß die kirchliche Provinzialtheilung der politischen stets zu folgen habe (Conc. Chalc. can. 17), und man demgemäß die alten vorconstantinischen Kirchenprovinzen bereits nach dem Schema der constantinischen politischen „provinciae" umgestaltet hatte. Fast von selbst mußte es sich nun ergeben, daß, so wie der Bischof der Provinzialhauptstadt, d. h. der Metropolit, einen Vorrang und eine Ueberordnung über die übrigen Bischöffe der Provinz bereits besaß, ebenso nun auch derjenige unter den Metropoliten, welcher in der Hauptstadt der (politischen) „Diözese" seinen Siz hatte, als „Exarch" (oder *ἀρχιεπίσκοπος*) einen analogen Vorrang über die andern Metropoliten der Diözese — endlich aber der in der Hauptstadt der „Präfektur" lebende Exarch als „Patriarch" einen Vorrang über die übrigen Exarchen erhielt[12]). Nur war dieser Parallelismus insofern nicht vollständig, als, vermöge der kirchlichen Dignität, welche einzelnen Hauptstädten seit Alters einwohnte, auch einzelne Exarchen den Titel und Rang von Patriarchen erhielten, z. B. der von Alexandria, während andere Exarchen, welche vermöge der polit. Eintheilung Patriarchen hätten sein müssen, bloße Exarchen blieben, z. B. der von Thessalonich[13]).

---

12) Der Parallelismus mit dem Staatsorganismus war also folgender:

Staat:	**Kirche:**
Präfektur, praefectus	Patriarchat, Patriarch.
Diözese (Exarchie) consularis	Diözese (Exarchie) Exarch (archiepisc.)
Provinz (Eparchie) consularis (praeses).	Provinz (Eparchie) Metropolit.

13) Die kirchliche Eintheilung war folgende: I. Praefectura orientis, mit fünf Diözesen: 1) *Oriens*, Patriarch von Antiochia, mit 14 Metropoliten, darunter seit 451 der „Patriarch" von Jerusalem. 2) *Aegyptus*, Patriarch von Alexandria, mit 5 Metropoliten. 3) *Asiana*, Exarch v. Ephesus mit 10 Metrop. 4) *Pontica*, Exarch v. Cäsarea mit 10 Metrop. 5) *Thracia*, Exarch v. Heraclea, später Patr. v. Constantinopel, mit 5 Metrop. II. Praefectura Illyrici in zwei Diözesen. 1) *Macedonia*, Exarch v. Thessalonich, mit 6 Metropoliten. 2) *Dacia*, Exarch v. Sardica mit 2 Metropoliten (es waren fünf Provinzen, deren drei aber unmittelbar unter dem Exarchen standen). III. Praefectura Italiae in drei Diözesen. 1) *Italia*, Exarch von Mailand, mit 6 Metrop. (so daß 4 Provinzen unmittelbar unter dem Exarchen von Mai-

Indessen war diese Entwicklung nicht mit einem Schlage sondern allmählich und niemals gleichmäßig und regelrecht vor sich gegangen. Der Bischof von Alexandria hatte von Alters her fast monarchische Gewalt über die ägypt. Metropoliten geübt, geringere besaßen die Bischöffe v. Antiochia, Ephesus und Cäsarea, während dagegen der Bischof von Constantinopel, gestützt auf die Beistimmung der in der Reichshauptstadt stets aus verschiedenen Theilen des Reiches zahlreich in Geschäften gerade anwesenden Bischöffe (der sogenannten *σύνοδος ἐνδημοῦσα*), sowie auf die jeweilige Hofgunst, seinen Einfluß weit über seine Diözese hinaus zu üben pflegte. Das Concil von Constantinopel (381) sprach dem B. v. Constantinopel den ersten (Ehren-) Rang nach dem B. v. Rom zu[14]. Um 400 hatten die Bischöffe von Constantinopel, Alexandria, Antiochia, Ephesus und Cäsarea die faktische Gewalt von Exarchen, und erhielten den Namen *ἔξαρχοι*, und der früher jedem Bischof zukommende Ehrenname „Patriarch" ging nun auf sie allein über. Allein nun erstrebte und erlangte (zu Chalcedon 451) der Exarch von Constantinopel die oberste Kirchengewalt auch über Asien und Pontus (conc. Chalc. can. 28); so wurden Ephesus und Cäsarea als bloße „Exarchen" ihm dem „Patriarchen" untergeordnet, während dagegen Antiochia und Alexandria „Patriarchate" verblieben, und neben ihnen auch der Metropolit von Jerusalem sich nebst der paläst. Kirche mit Theodosius II. Bewilligung von Cäsarea losmachte, und den Titel „Patriarch" erhielt. So gab es also um 450 im Orient die vier „Patriarchen" von Constantinopel, Alexandria, Antiochia und Jerusalem. Inzwischen hatten sich außer Ephesus und Cäsarea auch die übrigen kirchlichen Exarchieen (wie

---

land, 8 unmittelbar unter dem (Metropolitan-) Bischof von Rom standen). 2) *Illyricum occid.*, Exarch v. Sirmium mit 4 Metrop. (6 Prov., wovon 2 unmittelbar unter Sirmium). 3) *Africa*, Exarch v. Carthago, mit 5 Metropoliten oder „Primaten". IV. Praefectura Galliarum in drei Diözesen. 1) *Hispania*, Exarch von ? mit 6 Metropoliten. 2) *Gallia*, Exarch von Aug. Trev. mit 16 Metrop. 3) *Britannia*, Exarch v. Eboracum mit 2 Metropoliten (von 5 Prov. standen 3 unmittelbar unter dem Exarchen).

14) Aus Anm. 13 erhellt, daß die Bischöffe von Rom im wirklichen Kirchenorganismus nicht einmal den Rang von Exarchen, nur von mächtigeren Metropoliten hatten. Dem Ehrenrang nach aber gingen sie, als Bischöffe der ehemaligen alten Reichshauptstadt, allen andern voran. Das chalcedon. Concil 451 bestätigte ihnen diesen Ehrenrang (protocoll. actio 16 pag. 427 ff. bei Mansi), aber unter ausdrücklicher Angabe des Grundes: „weil Rom die erste Hauptstadt des Reiches sei", und keineswegs wegen eines Primates des Stuhles Petri. (Vgl. Walch Hist. d. Ketz. VI, S. 385 und 408.)

z. B. Thessalonich, Sardinien, Mailand, Sirmium u. s. w.) ausgebildet, und so war es zu dem Organismus gekommen, wie er in Anm. 13 geschildert ist, einem im ganzen regelmäßigen Organismus, nur daß der Patriarchentitel als Ehrentitel sich nicht immer mit dem kirchlichen Primat über eine politische Präfektur deckte.

Eine Ausnahmsstellung nahm nur (wie schon aus Anm. 14 erhellt) der Bischof von Rom ein. Zwar war er kein Exarch und nicht die Metropoliten der Diözese Italien standen unter ihm, wohl aber einige dieser Metropoliten, nämlich die der sogenannten suburbicaren Provinzen[15]), und zwar schon von der vorconstantinischen Zeit her. Dazu kommt, daß man im Abendlande gewohnt war, den Rang eines Bischofssitzes nicht bloß nach der politischen Bedeutung der Stadt (die aber bei Rom als zweiter Hauptstadt des Reiches groß genug war) sondern vor allem nach der apostolischen Stiftung der Gemeinde zu bemessen[16]), wonach die sedes apostolicae (zu welchen Rom als Stiftung der Apostel Paulus und Petrus gehörte) die geborenen Häupter und Mittelpunkte der Kirche seien. So gestand denn auch die Syn. v. Sardica (347) den römischen Bischöffen das Recht zu, Appellationen abendländischer (nicht-suburbicarer) Bischöffe anzunehmen und in höherer Instanz zu entscheiden, und Kaiser Gratian bestätigte dies Recht (378). Und da viele Bischöffe des Abendlandes in Fragen über Lehre und Tradition in Rom sich Belehrung erbaten, so hatten die röm. Bischöffe oft Veranlassung, Lehrschreiben („epistolae decretales“) an fremde Bischöffe zu richten, worin sie ihrerseits frühzeitig einen Ton hoher väterlicher Autorität anschlugen. Von einer Unterordnung der Kirche unter den römischen Stuhl war aber darum noch nicht im entferntesten die Rede[17]); als B. Julius I. v. Rom in Verein mit den übrigen abendländ. Metropoliten sich des verfolgten Athanasius v. Alexandria annehmen wollte, wies die Kirche des Morgenlandes jede Einmischung Roms und des ganzen Abendlandes in orientalische Kirchenangelegenheiten rund ab[18]); und sogar

---

15) Es waren dies die 10 Provinzen: Campania, Tuscia cum Umbria, Picenum, Sicilia, Apulia cum Calabria, Brutti et Lucania, Samnium, Sardinia, Corsica, Valeria. Von ihnen hatten Sicilien und Sardinien eigne (Rom untergeordnete) Metropoliten; die Bischöffe der andern acht Provinzen standen unmittelbar unter dem Bisch. v. Rom.

16) August. epist. 43, § 7 contra lit. Petil. II, 51 u. a.

17) Auch der Patriarchentitel blieb im Abendlande allen Bischöffen gemeinsam.

18) Bei Mansi, p. 136. Hanc novitatem moliebantur inducere, quam

das öcum. Concil von Constantinopel (381) wurde ohne Zuziehung der Abendländer abgehalten. War auch Roms und des mit ihm gehenden Abendlandes Zustimmung in den dogmatischen Streitigkeiten des fünften Jahrhunderts dem Morgenlande wichtig: von einer Unterordnung des Orients unter Rom war keine Rede; nicht einmal von einer Unterordnung des Abendlandes. Denn troz jenem Appell-rechte und der hohen moralischen Autorität Roms in kirchlichen Fragen, war von verfassungsmäßiger kirchlicher Unterordnung auch hier keine Spur. Außerhalb der suburbicaren Provinzen übte der Exarch von Mailand völlig selbständige patriarchale Gewalt; neben ihm erhoben sich später auch die Bischöffe von Ravenna und Aquileja als „Patriarchen" zu selbständigen Kirchenfürsten; nur Ostillyrien kam später noch zum römischen Sprengel, als es durch Gratian politisch von Westillyrien getrennt wurde. Afrika aber erkannte Rom nicht einmal als Appell-Instanz an (Conc. Milev. 416, can. 22) und trat jedem römischen Einmischungsversuch sehr entschieden entgegen (Conc. Afric. epist. ad Bonifacium I. v. J. 419).

So hatte sich also die Hierarchie in einer nicht blos weltförmigen sondern auch an die manchfachen Grade der heidnischen Priesterschaft erinnernden Weise entwickelt und zwar bis zu der Würde der Exarchen und Patriarchen hinauf, nicht aber bis zu der Spize eines einheitlichen Oberhauptes; die Patriarchen und beziehungsweise selbst die Exarchen standen selbständig nebeneinander da, und die Einheit der Gesammtkirche war äußerlich nur in den öcumenischen Concilien repräsentirt, in deren Händen die oberste Kirchengewalt lag.

Schon darin aber stand die Kirche gegen den Staat im Nachtheil. Die kaiserliche Gewalt war eine permanente, die Concilien wurden momentan zur Schlichtung tiefgehender Streitigkeiten, und zwar von den Kaisern, berufen, beriethen unter Aufsicht kaiserlicher Beamter, und bedurften für ihre Beschlüsse der kaiserlichen Genehmigung. Da der Kaiser nach der Kirche eigenem Willen nur die orthodoxe „katholische" Lehre dulden sollte, so blieb in großen Parteikämpfen, wo Concil gegen Concil stand, zulezt ihm die Entscheidung, welche Partei und Lehre die orthodoxe sei. Die siegreiche pries des Kaisers Frömmigkeit; die unterliegende klagte über des

---

horret vetus consuetudo ecclesiae, ut, in concilio orientales episcopi quidquid forte statuissent, ab episcopis occidentalibus refricaretur... Sed hoc ex illo suo pravissimo sensu tractabant. Vgl. Mansi III, pag. 297 und pag. 602.

Staates unbefugte Einmischung in kirchliche Dinge; beide buhlten um des Kaisers Gunst und zitterten vor seiner Ungunst; ihn selber aber bestimmten oft weltliche Triebfedern, und wenn auch die Ueberzeugung, so doch oft eine irrende. Dazu galt er als der oberste Richter, auch über die Bischöffe[19]), und sezte oft, in die kirchliche Verfassung ungestraft eingreifend, Bischöffe ab und ein. Im sechsten Jahrhundert erließen die Kaiser vollends ohne weiteres kirchliche Verordnungen und Geseze an die Patriarchen, entschieden Glaubensfragen durch Edicte, und beriefen Concilien fast nur noch zu dem Zwecke, zu den Edicten Ja zu sagen.

Indem der Clerus über die Laienwelt sich erhob und zur Hierarchie sich ausbildete, gerieth er und mit ihm die Kirche unversehens in Abhängigkeit von der Staatsgewalt.

§. 40.

Die Aufnahme heidnischer Elemente in Cultus und Religion.

Der christliche Gottesdienst nahm, analog wie die Hierarchie, einen verweltlichten Charakter an; denn der Pomp der Kirchgebäude, Ceremonien und complicirten liturgischen Formulare sowie der rhetorische Prunk der Predigten, welcher jezt an die Stelle der früheren Einfalt und Nüchternheit (1 Petr. 1, 13; 4, 8) trat, diente nicht dem Geiste sondern dem Fleische. Aus zwei Ursachen erklärt sich dieser Uebergang zu Pomp und Pracht und wuchernder Form. Erstlich war es das Triumphgefühl der bisher verfolgten Christenheit, nunmehr als herrschende Religion im Siegsgepränge stolziren zu dürfen — ein fleischliches, weltliches Triumphgefühl (Luk. 10, 20; 12, 33—36!) — sodann aber war es eine aus fleischlicher Klugheit geborene Nachgibigkeit gegen die Wünsche und Begehren der in die Kirche aufgenommenen heidnischen Massen, welche für den dahingegebenen heidnischen Pomp durch einen analogen christlichen Pomp, und mehr noch: für das dahingegebene Heidenthum durch ein christliches Heidenthum schadlos gehalten werden sollten[1]).

---

19) Der Bisch. Damasus v. Rom erbat es sich als eine Gunst, vom Kaiser gerichtet zu werden. (Epist. Rom. Concilii ad Gratianum et Valentinianum, 378 in Sirmond append. cod. Theod. p. 78.)

1) Vgl. Baronius annal. 58, §. 76. Marangonius, delle cose gentilesche e profane transportate ad uso e ad ornamento delle chiese, Rom 1744. Middleton a letter from Rome, shewing an exact conformity between popery and paganism, in: Mussard, conformités des cérémonies modernes avec les anciennes, London 1667. Thelwall, the idolatry of the church of Rome, London 1844, pag. 28 ff. u. p. 61 ff.

Wieviel wirklich heidnischen Cult die nachconstantinisch bekehrten „Christen" neben ihrem Christenthum beibehielten, ist schon §. 33 und 36 gezeigt worden. Die Cleriker mußten dagegen auftreten, aber die Leute wollten davon nicht lassen. Wie wenn man nun den Heiden für ihre liebgewordenen superstitiones christliche Analoga bot?! Früh genug kam man auf diesen klugen Gedanken, und es läßt sich dies Verfahren durch alle Theile des nun entstehenden Cultus nachweisen. Jene heidnischgesinnten Massen-Christen hingen an ihren Heroen; die Märtyrer, deren Verehrung ohnehin um so höher stieg, als es keine mehr gab, wurden jenen Massen geradezu als Surrogat der Heroen angepriesen[2]); man errichtete Altäre und Kirchen (*μαρτύρια*, memoriae) über ihren Gräbern; anstatt daß man bisher Fürbitten für die Seelen der Märtyrer an Gott gerichtet hatte[3]), so rief man jezt umgekehrt die Märtyrer um ihre Fürbitte an, und huldigte dabei (Lactant. 2, 2) dem Aberglauben, daß ihre Seelen ihre Grabstätten umschwebten. So vertraten diese Märtyrer oder „Heiligen" zugleich als Schuzpatrone die Stelle der heidnischen Genien oder Schuzgötter[4]), an deren Dienst soviele Christen (vgl. § 36 Anm. 2) noch festhielten. Immer seltener werden in den Predigten dieser Periode die Aufforderungen zum Gebet an Gott; die Redner[5]) und Dichter[6]) wußten die Farben nicht grell genug aufzutragen, um die Herrlichkeit und die Kräfte der Heiligen anzupreisen; man schrieb ihnen geradezu eine Art Allgegenwart und Allwissenheit zu[7]), und so rief man sie denn auch gar nicht etwa bloß um ihre Fürbitte um Gnade im all-

---

2) Z. B. Euseb. praep. ev. 13, 11.

3) Eine solche hat sich erhalten in der nestorianischen liturgia Theodori (Rénaudot, liturg. collectio tom. II, p. 620). Es wird darin gebetet: ut sit coram te memoria bona justorum .... martyrum et confessorum .... ut per gratiam tuam veniam illis concedas omnium peccatorum et delictorum, quae in hoc mundo in corpore mortali ... peccaverunt cet. Vgl. auch Epiph. haer. 75, 7; Constit. apost. 8, 12; Cyrill. catech. 5, 8. Dagegen sagt jezt August. serm. 17: Injuria est, pro martyre orare, cujus nos debemus orationibus commendari.

4) Prudentius c. Symm. II, 445 ff.

5) Basilius d. Große, Greg. v. Nazianz u. a.

6) Prudentius und Paulinus.

7) Hieron. adv. Vigil. Si agnus ubique, ergo et hi, qui cum agno sunt, ubique esse credendi sunt. Greg. Naz. orat. 18, apostrophirt den verstorbenen Cyprian: *σὺ δὲ ἡμᾶς ἐποπτεύεις ἄνωθεν ἵλεως, καὶ τὸν ἡμέτερον διεξάγοις λόγον καὶ βίον, καὶ τὸ ἱερὸν τοῦτο ποίμνιον ποιμαίνεις.* Sulp. Severus ep. 2, (der h. Martin v. Tours) non deerit nobis; intererit de se sermocinantibus, adstabit orantibus cet.

gemeinen, sondern um ihre Fürbitte für Gewährung der allerspeciellsten Bedürfnisse und Anliegen an[8]). So war man also bereits bei der offnen Creaturvergötterung angelangt, und darin dünkte man sich, weil man sie Blutzeugen Christi erwies, noch besonders fromm! nicht achtend auf Stellen wie 2 Kön. 18, 4; Jesaj. 64, 16; Apsche. 14, 14; Offenb. Joh. 19, 10.

Diese Versündigung führte rasch zu einer weiteren. Die ägyptisch-heidnische Sitte, die Leichname heilig geachteter Menschen in den Häusern aufzubewahren, ward erst von den ägyptischen Christen troz dem Tadel des Antonius, bald aber allerwärts geübt; man holte die Reste der Märtyrer — reliquiae — aus den Gräbern, versezte sie in die Kirchen[9]) (und zwar in die Altäre, welche von da her die Gestalt von Särgen, *σηκοῖς*, erhielten), nannte die Kirchen nach ihren Namen, widmete sie ihrer Ehre, wallfahrte zu ihren Gebeinen, richtete an diese Todtengebeine täglich Hymnen und Gebete[10]), und widmete ihnen für empfangene Gebetserhörungen Weihgeschenke[11]). Naiv genug gestand man, daß diese Heiligen mit ihren

8) Basil. Magn. homil. 19 (zu Ehren der 40 Märtyrer) §. 8: *εἰ θλιβόμενος ἐπὶ τοὺς μ' καταφεύγει, ὁ εὐφραινόμενος ἐπ' αὐτοὺς ἀποτρέχει, ὁ μὲν, ἵνα λύσιν εὕρῃ τῶν δυσχερῶν, ὁ δὲ, ἵνα φυλαχθῇ αὐτῷ τὰ χρηστότερα· ἐνταῦθα γυνὴ εὐσεβὴς ὑπὲρ τέκνων εὐχομένη καταλαμβάνεται, ἀποδημοῦντι ἀνδρὶ τὴν ἐπάνοδον αἰτουμένη, ἀῤῥωστοῦντι τὴν σωτηρίαν· μετὰ μαρτύρων γενέσθω τὰ αἰτήματα ὑμῶν. — Ὦ κοινοὶ φύλακες τοῦ γένους τῶν ἀνθρώπων, ἀγαθοὶ κοινωνοὶ φροντίδων, δεήσεως συνεργοὶ, πρεσβευταὶ δυνατώτατοι, ἀστέρες τῆς οἰκουμένης, ἄνθη τῶν ἐκκλησιῶν!* Theodoret graec. affect. curat. disp. 8, ed. Schulze p. 921: *Καὶ οἱ μὲν ὑγιαίνοντες αἰτοῦσι τῆς ὑγιείας τὴν φυλακὴν, οἱ δέ τινι νόσῳ παλαίοντες τὴν τῶν παθημάτων ἀπαλλαγήν· αἰτοῦσι δὲ καὶ ἄγονοι παῖδας, καὶ στέριφαι παρακαλοῦσι γενέσθαι μητέρες . . . καὶ οἱ μὲν εἴς τινα ἀποδημίαν στελλόμενοι, λιπαροῦσι τούτους (τοὺς μάρτυρας) ξυνοδοιπόρους γενέσθαι καὶ τῆς ὁδοῦ ἡγεμόνας κλ. . . .*

9) Die erste solche „translatio" (des Andreas, Lucas u. Timotheus) geschah 359 auf Befehl des Constantius.

10) Theodoret l. c. *Οἱ δέ γε τῶν καλλινίκων μαρτύρων σηκοὶ, λαμπροὶ καὶ περίβλεπτοι καὶ μεγέθει διαπρεπεῖς καὶ παντοδαπῶς πεποικιλμένοι, καὶ κάλλους ἀφιέντες μαρμαρυγάς· εἰς δὲ τούτους οὐχ ἅπαξ ἢ δίς γε τοῦ ἔτους ἢ πεντακὶς φοιτῶμεν, ἀλλὰ πολλάκις μὲν πανηγύρεις ἐπιτελοῦμεν, πολλάκις δὲ καὶ ἡμέρας ἑκάστης τῷ τούτων δεσπότῃ* (dem Heiligen, wie aus dem Contert erhellt, vgl. die Anm. 8 bereits citirten unmittelbar sich anschließenden Worte) *τοὺς ὕμνους προσφέρομεν· καὶ οἱ μὲν ὑγιαίνοντες κλ.* (siehe Anm. 8).

11) Ebendas. *ὅτι δὲ τυγχάνουσιν ὧνπερ αἰτοῦσιν οἱ πιστῶς ἐπαγγέλλοντες, ἀναφανδὸν μαρτυρεῖ τὰ τούτων ἀναθήματα, τὴν ἰατρείαν δηλοῦντα· οἱ μὲν γὰρ ὀφθαλμῶν, οἱ δὲ ποδῶν, ἄλλοι δὲ χειρῶν προσφέρου-*

Reliquien an die Stelle der heidnischen Götter getreten seien![12]) Die Heiden aber spotteten dieser Thorheit, welche nur den Namen änderte. (Julian bei Cyr. adv. Jul. 10, pag. 335. Ammian. Marc. 12, 11 u. a.)

Nachdem die Reliquien einmal angefangen hatten, speciellste Gebete zu erhören, was bald als wunderthätige Kraft betrachtet wurde, so begnügte man sich nicht, sie in den Kirchen zu haben, sondern führte sie auch — ganz wie die Heiden ihre Amulette — mit sich, und es entspann sich ein ebenso einträglicher als scandalöser Reliquienhandel, gegen welchen Theodosius 386 (cod. Theod. 9, 17, 7) durch ein Gesez einzuschreiten sich genöthigt sah. Es wollte nun aber bei solcher starken Nachfrage die wirklich vorhandene Anzahl der Märtyrergebeine nicht mehr ausreichen, daher man denn bald jeden unbekannten Knochen für ein Märtyrerbein ansah (Sulp. Sev. vit. Mart. cp. 11), und auch unbekannte Märtyrer die Gefälligkeit hatten, in Visionen ihr Dasein nebst dem Wosein ihrer Gebeine kundzuthun (August. de civ. Dei 22, 8; Ambros. epist. 22.) Auch dadurch ferner wurde die Anzahl der Heiligen vermehrt, daß man einerseits die a. t. Frommen, andrerseits auch verstorbene Einsidler und Mönche (die ja eben die freiwilligen Märtyrer der nachconstantinischen Zeit waren) unter die Heiligen aufnahm (Joh. Cassian. collat. 6, 1.)

Die Jungfrau Maria ragte bis um 450 noch nicht aus der Zahl der übrigen Heiligen hervor; wenn man die Ansicht der sogen. „Antidikomarianiten" in Arabien (um 367), daß Maria nach Jesu Geburt dem Joseph Kinder geboren habe, verwarf[13]), so hatte man exegetisch-kritische[14]) wenn auch nicht dogmatische Gründe dafür, die sich hören ließen. Eine schwärmerische Sekte der „Kollyridianerinnen" in Arabien (um 370), welche der Jungfrau eine *κολ-*

σιν ἐκτυπώματα· καὶ οἱ μὲν ἐκ χρυσοῦ, οἱ δὲ ἐξ ὕλης ἀργύρου πεποιημένα.

12) Ebendas. pag. 923. *Τοὺς γὰρ οἰκείους νεκροὺς ὁ Δεσπότης ἀντεισῆξε τοῖς ὑμετέροις θεοῖς· καὶ τοὺς μὲν φρούδους ἀπέφηνε, τούτοις δὲ τὰ ἐκείνων ἀπένειμε γέρα· ἀντὶ γὰρ δὴ τῶν Πανδίων καὶ Διασίων καὶ Διονυσίων καὶ τῶν ἄλλων ὑμῶν ἑορτῶν, Πέτρου καὶ Παύλου καὶ Θωμᾶ καὶ Σεργίου κλ. ἐπιτελοῦνται δημοθοινίαι.* Vgl. Euseb. praepar. ev. 13, 11.

13) Epiph. haer. 78. Hieron. adv. Helvidium. Syric. ep. 9.

14) *Πρωτότοκος* (Matth. 1, 25) d. i. בכור, hieß in Israel jedes erstgeborene Kind, das kein Mädchen sondern ein Knabe war, sofort, und ehe man wissen konnte, ob noch Geschwister nachkommen würden (2 Mos. 34, 19.) Daß Jesu „Brüder" Vettern waren, siehe oben § 6 Anm. 1.

λυρίς opferten (Epiph. haer. 78, 22) d. h. (wie aus Epiph. haer. 79, 1 f. erhellt) ein Brod auf geschmücktem Festwagen ihr zu Ehren herumführten und dann festlich verzehrten [15]), wurde als häretisch bekämpft. Im vierten Jahrhundert redeten die Väter von den Fehlern und Sünden der Maria [16]). Dagegen kam im 4ten Jahrhundert, zuerst im Abendlande, die wunderliche Ansicht auf, daß Maria Jesum utero clauso (mit unverleztem Hymen) geboren habe und somit nach der Geburt virgo geblieben sei [17]). In Folge der nestorianischen Streitigkeiten stieg die Verehrung der Maria höher; sie trat als „Mutter Gottes" allmählich an die Spize der Heiligen. Eine Verehrung oder Anrufung der Engel ward im vierten und fünften Jahrhundert noch im allgemeinen verpönt (Conc. Laodic. c. 35, Theodoret. ad Coloss. 2, 18; August. confess. 10, 42); der erste, der dazu aufrief, ist Ambrosius (de viduis 9); allmählich kam ihre Verehrung in Gebrauch, stand jedoch zurück hinter der der Heiligen.

Und wie man heiligen Personen Verehrung erwies, so auch heiligen Orten und Gegenständen. Die Localitäten der heil. Geschichte in Palästina, von Constantin in gutgemeinter Pietät ausgezeichnet, wurden Ziel zahlreicher Wallfahrten [18]); bald knüpfte sich auch hieran ein wahrhaft heidnischer Aberglaube; die Taufe im Jordan wirkte vorzugsweise beseligend, der Besuch der heiligen Orte entsühnend; die Erde des heil. Landes wirkte Wunder (August. de civ. Dei 22, 8); und die Gegenstände, die aus der heil. Geschichte angeblich noch vorhanden sein sollten, z. B. das Kreuz Christi (Sulpic. Sev. hist. s. 2, 33), ein Ring von der Kette des Petrus u. dgl. entwickelten die wunderbarsten Eigenschaften; das Kreuz Christi blieb ganz und gleich groß, wie viele Splitter auch davon verschenkt wurden (Paulinus ep. 31); der Ring des Petrus hatte die Kraft, „alle Sünden zu vergeben" (Greg. M. IX, epist. 122.)

Bilder in den Kirchen zu haben wurde im 4. Jahrh. noch

---

15) κολλυρίς ist Nebenform von κολλύρα, grobes Brod (Aristoph. Eirene 123).

16) Basil. epist. 260 (al. 317). Chrysost. homil. 45 in Matth. und homil. 21 in Joann. August. de natura et grat. 36. (Vgl. Iren. 3, 18; Tert. de carne Chr. 7. Orig. hom. 17 in Luc.)

17) Ambros. ep. 42, Maria sollte non conceptura tantummodo sed et paritura Jungfrau bleiben. Die porta clausa Ezech. 44, 2 beziehe sich auf Jesu Geburt. Ebenso Hieron. adv. Pelag. 2: Solus enim Christus clausas portas vulvae virginalis aperuit, quae tamen clausae jugiter permanserunt.

18) Das Beispiel hatte Constantins Mutter, Helena, gegeben.

als heidnisch verabscheut. Als Epiphanius in einem paläst. Dorf Anablatha in der Kirche einen Vorhang (velum) fand, habens imaginem Christi vel Sancti cujusdam, so zerriß er ihn, weil er nicht dulden konnte, in ecclesia Christi contra autoritatem Scripturae hominis pendere imaginem (Epiph. opp. II, p. 317). Ebenso sprach sich Eusebius (epist. ad Constantiam) aus. Nur ein einfaches Kreuz (ohne Gekreuzigten) wurde hin und wieder auf den Altar gestellt. Um 390 fing man an, historische Darstellungen aus der biblischen und Märtyrergeschichte in den Kirchen zum „Schmuck" und zur „Belehrung" zu dulden, ohne ihnen Verehrung zu erweisen[19]. Doch begann man bereits, die heidnische Form des „nimbus" (capita radiata, jetzt „Heiligenschein") in die christliche Kunst aufzunehmen, und im siebenten Jahrhundert war die Bilderverehrung im Morgenlande allgemein geworden, und rief die gewaltigen Bilderstreitigkeiten (vgl. § 64) hervor.

Heidnischen Ursprungs war endlich der, früher zur Verehrung des genius imperatoris gebrauchte, jetzt in den christlichen Gottesdienst aufgenommene Weihrauch, heidnischer Prunksucht angemessen der Gebrauch der Kerzen bei einzelnen besonders feierlichen Cultushandlungen. Wie der Cultus wirklich und in der That mit heidnischem Sinne als ein Schaugepränge mitgemacht wurde, geht aus der Schilderung des Ambrosius (serm. 11) hervor: Man besuchte die öffentlichen Gottesdienste, um sich mit einander zu unterhalten, zu ergözen oder Geschäfte abzumachen; man feierte die christlichen Feste mit, nahm Theil an dem heiligen Mahle, und betheiligte sich unmittelbar darauf an heidnischen Festen, Tänzen und Gelagen. Die Prediger aber schmeichelten diesem verweltlichten Sinn, indem sie durch den Prunk der Rhetorik den Beifall der Menge zu erwerben und die Ohren zu kizeln suchten. Die alte Einfachheit und Kraft der früheren Homilien verschwand; selbst ein Gregor von Nazianz, ein Chrysostomus, denen es mit der Wahrheit noch Ernst war, brillirten mit endlosem Schwall rhetorischer Tiraden[20]), und nichts ist charakteristischer, als daß eine

---

19) Greg. Nyss. orat. de laud. Theodori cp. 2. Paulinus natal. 9. Augustin. c. Faust. 22, 73, de consens. evv. 1, 10. Auch noch Greg. M. (lib. 9, epist. 52 u. 105; lib. 11, ep. 13) verwirft die Verehrung der Bilder (um 600).

20) Wenn nicht im Zweck, so fehlte doch in der Ausführung die Wahrhaftigkeit. Diese Kanzelredner erhoben jedesmal den Gegenstand, über den sie gerade predigten, bis in die Wolken. Heute war die Demuth, morgen die Keuschheit die Krone aller Tugenden, diesmal Moses, ein andermal Jeremias der geplagteste unter den Menschen u. dgl.

fulminante Predigt des Chrysostomus wider die Unsitte des Applaudirens — einen stürmischen Applaus zur Frucht hatte!

§. 41.

Die concrete Gestaltung des Cultus und die magische Anschauung vom h. Abendmahl.

Die Grundelemente des Cultus blieben Predigt, Abendmahl und Gebet[1]); das Gebetselement trat jedoch bereits ausschließlich mit dem Abendmahl in liturgisch fixirten Verband, sodaß die Abendmahlsfeier den Grundstock des liturgischen Cultus bildete, neben welchem die Predigt als homiletischer Cultusakt schon ziemlich isolirt stand[2]). Jener liturgische Theil des Cultus ward complicirter, indem die von den antiochenischen Mönchen Flavian und Diodorus um 330 erfundene Form des Wechselgesanges zwischen zwei Chören[3]) (*ἀντίφωνοι ὕμνοι*) bald allenthalben im Orient, und durch Ambrosius zuerst auch im Abendlande Verbreitung fanden, und indem ferner die ursprünglich wenigen aber längeren Gebetsformulare in mehrere kürzere zerschnitten und theils von Antworten der Gemeinde[4]) theils von ceremoniellen Handlungen un-

1) Was die Taufe betrifft, so wurde dieselbe solange als möglich hinausgeschoben (Greg. Naz. or. 40), daher vorzugsweise an Erwachsenen vollzogen, und zwar durch Untertauchung, deshalb außerhalb des Cultus in besondere Baptisterien (vgl. §. 32 Anm. 7). Die Kindertaufe wurde erst nach Augustins Zeiten allgemein. — Zu der (schon vorconstantinischen) auf den Taufakt folgenden Salbung mit dem *μύρον* oder *χρίσμα* kam jetzt noch eine dem Taufakt vorangehende Salbung mit dem *ἔλαιον ἅγιον* hinzu.

2) Der Predigt ging (August. epist. 119) ein Gesang und die lectio voran. Auf die Predigt folgte dann die liturgisch fixirte und liturgisch complicirte Abendmahlshandlung. In Landgemeinden blieb die Predigt gewöhnlich ganz hinweg. — Der gesammte Cultus mit Einschluß der Predigt hieß im Abendlande missa, sein erster Theil missa catechumenorum, der zweite, die Abendmahlsfeier, missa fidelium. — Missa = missio, nach Avitus epist., um 490, weil populus dimittitur, wahrscheinlicher: missio precum.

3) Theodoret 2, 19: *διχῇ διελόντες τοὺς τῶν ψαλλόντων χόρους*.

4) Es begannen einzelne stabile solche Antworten (die gesungen wurden) sich zu fixiren, nämlich die Doxologia minor: „Gloria patri et filio et spiritui sancto,“ die Doxol. major: „Gloria in excelsis Deo cet.“, das *τρὶς-ἅγιον*, das Hallelujah, das Hosiannah (Matth. 21, 9), das Magnifikat (Luk. 1, 46 f.) und das Te Deum laudamus. — Gesungen wurde stehend; der Geistliche sprach die Gebete oder trug sie recitativisch vor. Der Prediger sprach sizend. Beim Gebet stand oder kniete die Gemeinde, je nach der Zeit des Kirchenjahres, und in verschiedenen Gegenden verschieden.

terbrochen wurden. Der Cultus wurde aber auch verderbter, insofern nun die Anrufung der Heiligen in die wichtigsten Gebete Eingang fand. Endlich bekam er einen gesezlichen Charakter, indem man die jezt in Gebrauch gekommenen Formen bald aus Selbsttäuschung für apostolische Tradition hielt (Leo M. sermo 77, 2) und nun für unverbrüchlich erklärte. Keineswegs aber trug der Cultus damals schon den Charakter der Uniformität; vielmehr erhielten sich bis zum neunten Jahrhundert in den verschiedenen Ländern verschiedene, und zwar oft gänzlich von einander abweichende Grundformen und eine reiche Manchfaltigkeit verschiedener einzelner Formulare.

Diese Freiheit zeigt sich zunächst schon in der Gestaltung des Kirchenjahres. Zwar die Osterfeier wurde auf der nicänischen Synode gesezlich geregelt als Feier einer Osterwoche (so daß die ferneren Anhänger der kleinasiatischen Feier des 14. Nisan als Ostertages, die „Quartodecimani," von nun an als Häretiker betrachtet wurden); allein in der Berechnung des Osterfestes wichen die einzelnen Länder noch ab (Leo M. epist. 121); allgemein geboten war das dem Osterfest vorangehende „Quadragesimalfasten," sowie der 50 Tage nach Ostern fallende Pfingsttag; dagegen war die Art und selbst die Dauer dieses Fastens in verschiednen Provinzen noch verschieden[5]) und mehr noch die des wöchentlichen Fastens[6]). Im Morgenlande wurde das Epiphaniasfest allgemein und zwar als Geburts- und Tauffest Jesu gefeiert; im Abendlande kam um 350 von Rom aus die Feier der Weihnacht (25. Dez.) als Geburtsfest Jesu auf; erst zwischen 380 und 431 verbreitete sich dies Weihnachtsfest auch im Orient, und das Epiphaniasfest wurde nun als bloßes Fest der Taufe Jesu gefeiert (vgl. §. 27 Anm. 22). Noch größere Verschiedenheit zeigen die einzelnen Länder in der Feier ihrer zahlreichen, natürlicherweise sehr local bestimmten Märtyrertage; jede Kirche hatte Verzeichnisse und „acta" (Geschichten) ihrer besondern Märtyrer; erst sehr allmählich brachen sich die Festtage einzelner hervorragender Märtyrer allgemeinere Bahn.

---

5) So wurde z. B. in Rom statt 40 Tagen nur 3 Wochen gefastet; im Abendland wurde das Fasten an den Sonntagen, im Orient an den Samstagen und Sonntagen unterbrochen. Noch verschiedener, als die Dauer, war die Art; einige enthielten sich aller animalischen Speise; andere aßen Fische und Vögel; wieder Andere nicht einmal Eier u. s. w.

6) Im Abendlande galt der Samstag jeder Woche als Fasttag; im Orient war das Fasten am Samstag verboten, dagegen Mittwoch und Freitag als wöchentliche Fasttage bestimmt.

Aber wie im Kirchenjahr, so zeigt sich jenes noch unverdrängte Prinzip der Nicht-Uniformität auch in der Gestaltung der Liturgie selbst. Jeder größere Theil der Kirche hatte nicht nur seine eigne Liturgie, sondern seine eigne liturgische Entwicklung durch mehrere aufeinanderfolgende Liturgieen hindurch [7]); eine Eigenthümlichkeit der älteren Zeit ist dabei, daß man nicht Eine Liturgie für das ganze Jahr, sondern für jeden wichtigen Fest- und Märtyrertag ein besondres liturgisches Formular, jedes mit andern Gebeten und Responsorien hatte [8]).

Es ist nun die Gestaltung des liturgischen Cultus, d. h. der Abendmahlsfeier oder sogen. Messe in den einzelnen Ländern und Zeiten näher zu betrachten. Diese Gestaltung hing aber auf das engste zusammen mit der Entwicklung der Abendmahlslehre; sowie auch umgekehrt wiederum der Abendmahlscultus auf diese Lehre

7) Die wichtigsten Sammlungen der noch erhaltenen unter diesen Liturgieen sind a) für den Orient: Rénaudot, liturgiarum orientalium collectio. Paris 1716, zwei Bände, b) für den Occident: Mabillon de liturg. Gall, libri III; ferner Liber sacramentorum Romanae ecclesiae, Rom 1680; Liturgicon latinum Cölln 1571; Muratori, liturgia Romana vetus Venedig. 1748 u. a. — Die wichtigsten Liturgieen sind: a) Die „lit. sctorum apostolorum," in welcher sich die mesopotamisch-syrische Liturgie aus der Zeit vor 430 darstellt (welche die Nestorianer eine Zeitlang beibehielten). b) Die „liturgia sctì Jacobi," die palästinensisch-syrische (griech.) Liturgie vor 500. c) Die (späteren) Liturgieen der Monophysiten: lit. Dionysii, Julii, Jacobi Baradati, Jacobi Edesseni u. s. w. und die spätere der Nestorianer: lit. Nestorii. d) Die byzantinischen Liturgieen: „lit. Basilii" aus der zweiten Hälfte des 5. Jahrh. „lit. Chrysostomi" noch jünger. e) Die koptischen Liturgieen, lit. Basilii, Gregorii Naz. und Cyrilli frühestens aus dem 7. Jahrh. f) Die äthiopische, der Kanon kadoso (eine monophys. Liturgie späterer Zeit, welche jedoch alte, der äthiop. Kirche eigenthümliche Elemente enthält). g) Die drei consecutiven Formen der röm. Liturgie, die leonische, gelasianische, gregorianische (die vorhandenen Handschriften sind aber nicht rein von jüngern Zusätzen und Ueberarbeitungen). h) Die ambrosianische Liturgie der mailänder Kirche. i) Die „mustarabische" der spanischen Kirche um das siebente Jahrhundert. k) Die Liturgieen des Frankenreichs: „Missale Gothicum" (die alte Lit. der Franken unter den Merovingern) und „Missale Francorum" eine von Pipin dem Kleinen eingeführte Annäherung an die römische. — Liturgia Gallicana vetus, die der provincia (Provence), zwischen der merow. fränkischen und der römischen in der Mitte stehend. — Ueber das Alter und die Bedeutung dieser Liturgieen (durch deren apokryphe Titel und Namen man sich nicht darf irre führen lassen) vgl. mein „Dogma vom heil. Abendmahl und seine Geschichte" Frankf. a. M. 1845, Band 1, §. 20 u. §. 23.

8) Außer vielen oriental. Liturgien zeigt auch die mustarabische (altspanische) und das Miss. Goth. (die alt-fränkische) diese Erscheinung.

wesentlichen Einfluß geübt hat. Beides muß in seinem gegenseitigen Zusammenhange betrachtet werden.

Das Abendmahl umfaßt stiftungsgemäß die beiden Momente, erstlich einer danksagenden Erinnerung an Christi Tod, zweitens einer geistlichen Vereinigung mit Christi Person. In ersterer Beziehung sind Brod und Wein Sinnbilder (und namentlich das gebrochne Brod ein Sinnbild des getödteten Leibes Christi), in der andern sind sie Zeichen (Pfänder, Siegel der mit der leiblichen Nießung verbundenen geistlichen Neu-Vereinigung mit Christo).

Die Beziehung auf Christi Tod hat sich frühzeitig in liturgischen Akten ausgeprägt, vor allem in der panis-fractio, welche in den alten Liturgieen als ein wesentlicher und bedeutungsvoller, durch besondere Gebete eingeleiteter Akt hervortritt.[9]) Aber auch schon die Beischaffung von Brod und Wein gestaltete sich zu einem liturgisch nicht bedeutungslosen Akte; sofern nämlich die Gemeindeglieder es waren, welche das (gesäuerte) Brod und den Wein anschafften, so wurden diese Elemente frühzeitig als eine Darbringung (oblatio) oder ein Dankopfer betrachtet[10]), und zwar als ein Dankopfer für die Erschaffung und Erhaltung der Welt durch das tägliche Brod, und sodann für die Erlösung der Welt durch das Brod vom Himmel. In den begleitenden Gebeten drückte sich dieser Dank in Worten aus. Dabei war ausdrücklich nur von einer Erinnerung an Jesu Tod und Opfer, nicht von einer Wiederholung, die Rede.[11]) Und so betrachtete man dann auch die Gesammthandlung der Abendmahlsfeier als eine eucharistia, ein Dankopfer.[12]) — Es stimmt diese älteste Gestaltung der oblatio genau überein mit dem, was in der vor-

---

9) Lit. apostolorum (Renaud. II pag. 593 f.) Lit. Jacobi, Lit. mustarabica u. a.

10) Besonders in der mailänd. Kirche (lit. Ambros.) trat diese Darbringung in feierlicher Weise hervor. Greise und Greisinnen brachten in solennem Zuge die Elemente in die Kirche und auf den Altar.

11) Z. B. im Miss. Goth. commemorantes et celebrantes passionem. (Mein Dogma vom hl. Abendmahl I, S. 387—389.) Ebenso in der lit. Jacobi: Mortis tuae, Domime, memoriam agimus; resurrectionem tuam confitemur, ... memoriam igitur agimus, Domine, mortis et resurrectionis tuae.

12) Ebendas. unmittelbar darauf: Offerimus tibi hoc sacrificium (die ganze Handlung der memoriae actio) incruentum. Ebenso wird in der lit. apostol. die Gesammthandlung als sacrificium, oblatio, sacerdotium, sacrificium tremendum et divinum bezeichnet. Desgleichen in der mustarabischen (mein Dogma vom Abendmahl I, Seite 379.)

constantinischen Periode Justinus, Irenäus und Clemens v. Alexandria sowie Euseb. v. Cäsarea und Augustinus gelehrt haben. Sie nennen die Abendmahlsfeier insofern ein Opfer, als in ihr Brod und Wein von der Gemeinde als Dankopfer für die Erschaffung aller Dinge dargebracht und mit Dankgebeten für die Erlösung begleitet werden.[13]) Als „Opfer" bezeichnete man aber ebenso alle und jede Gebete und auch die guten Werke, um auszudrücken, daß sie an die Stelle der a. t. Opfer getreten, und die einzigen Opfer der Christen seien.

Schon Tertullian ging aber weiter zu der Anschauung, daß der Akt der Abendmahlsfeier eine erneute Aneignung des Sühnopfers Christi sei [14]), und bei Cyprian und Cyrillus ist dies

---

13) Justin, dial. c. Tryph. cp. 41. (Brod und Wein bringen wir dar) *εἰς ἀνάμνησιν τοῦ πάθους, οὗ ἔπαθεν... Ἰησοῦς Χριστὸς, ἵνα ἅμα τε εὐχαριστῶμεν τῷ θεῷ ὑπέρ τε τοῦ τὸν κόσμον ἐκτικέναι... καὶ ὑπὲρ τοῦ ἀπὸ τῆς κακίας, ἐν ᾗ γεγόναμεν, ἠλευθερωκένει ἡμᾶς.* Aehnlich cp. 70. Und Apol. I, 13: (Die Christen verbrennen Gottes Gaben nicht im Feuer, sondern bringen sie den Armen dar, *ἐκείνῳ δὲ (τῷ θεῷ) εὐχαρίστους ὄντας διὰ λόγου πομπὰς καὶ ὕμνους πέμπειν ὑπέρ τε τοῦ γεγονέναι καὶ τῶν εἰς εὐρωστίαν πόρων πάντων, ..., καὶ τοῦ πάλιν ἐν ἀφθαρσίᾳ γενέσθαι διὰ πίστιν τὴν ἐν αὐτῷ.* Vgl. hierüber sowie über Clem. Alex. strom. 4, 25 (wo er Melchisedeks Darbringung von Brod und Wein an Abraham als *τύπος εὐχαριστίας* betrachtet) Höfling's Programme über die Lehre Justins, Clemens und Tertullians vom Opfer (Erl. 1839—1843), und mein Dogm. vom hl Abendmahl I, §. 14. Iren. (fragm. anecdot. ed Pfaff, Haag 1715; fragm. 2): *προςφέρομεν τῷ θεῷ τὸν ἄρτον καὶ τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας, εὐχαριστοῦντες αὐτῷ, ὅτι τῇ γῇ ἐκέλευσε ἐκφῦσαι τοὺς καρποὺς τούτους εἰς τροφὴν ἡμετέραν, καὶ ἐνταῦθα τὴν προσφορὰν τελέσαντες ἐκκαλοῦμεν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ὅπως ἀποφήνῃ τὴν θυσίαν καὶ τὸν ἄρτον σῶμα τοῦ Χριστοῦ, καὶ τὸ ποτήριον τὸ αἷμα τοῦ Χριστοῦ, ἵνα οἱ μεταλαβόντες τούτων τῶν ἀντιτύπων τῆς ἀφέσεως τῆς ἁμαρτίας καὶ τῆς ζωῆς αἰωνίου τύχωσιν.* — Euseb. *εὐαγγ. ἀπόδ.* 1, 10: Christus habe sein einmaliges Opfer dem Vater dargebracht, *μνήμην καὶ ἡμῖν παραδοὺς ἀντὶ θυσίας τῷ θεῷ διηνεκῶς προσφέρειν. — Τούτου δῆτα τοῦ θύματος τὴν μνήμην ἐπὶ τραπέζης ἐπιτελεῖν διὰ συμβόλων τοῦ τε σώματος αὐτοῦ καὶ τοῦ σωτηρίου αἵματος . . . παρειληφότες.* — August. c. Faust. 20, 18: Christiani peracti sacrificii memoriam celebrant sacrosancta oblatione et participatione corporis et sanguinis Christi. Cp. 21. Hujus sacrificii caro . . . . in passione Christi per ipsam veritatem reddebatur, post ascensum Christi per sacramentum memoriae celebratur.

14) De exhort. castit. 11, wo er sagt, daß auch den bereits verstorbenen die Abendmahlsfeier zu gute kömmt, insofern sie durch den Priester Gotte (unter Hinweisung auf das einmal geschehene Opfer Christi) empfohlen werden, liegt diese Anschauung offenbar zu Grunde.

bereits dahin ausgebildet, daß die Kirche in der Abendmahlsfeier das von Christo geleistete Opfer dem Vater für ihre Glieder neu vor Augen stelle und in diesem Sinne darbringe [15]). Die auf Christi Tod hin und unter Erinnerung an denselben geschehende Bitte um Versöhnung wurde durch poetische Dramatisirung zu einer Darstellung des geschehenen Opfers vor den Augen des Vaters; Chrysostomus in seinem rhetorischen Schwall ging in dieser Dramatisirung bereits soweit, daß er (sermo 32, opp. V, p. 416) der Gemeinde zurief: *θυσίᾳ προσέρχῃ φρικτῇ καὶ ἁγίᾳ· ἐσφαγμένος πρόκειται ὁ Χριστός.* Er meint nicht, daß Christus neu geschlachtet werde, sondern daß der einmal geschlachtete dem Glauben der Gemeinde und dem Blick des Vaters neu vor Augen gestellt werde.[16]) — Es war aber begreiflich, daß bei der Neigung, den Cultus zur dramatischen Darstellung der Heilsvorgänge auszubilden, auch diese Anschauung in der Zeit Constantins in die Liturgieen aufgenommen wurde[17]); nicht minder be-

---

15) Schon bei Tert. klingt diese Vorstellung an, wenn er (de pudic. 9) die Rechte aufzählend, die ein Christ durch die Taufe erhalte, sagt: et rursus illi mactabitur Christus. Cyprian aber schreibt (epist. 63): Si Jesus Christus ... ipse est summus sacerdos dei patris, et sacrificium patri se ipsum obtulit, et hoc fieri in sui commemorationem praecepit: utique ille sacerdos vice Christi vere fungitur, qui id, quod Christus fecit, imitatur, et sacrificium verum et plenum tunc offert in ecclesia Deo patri. Cyrill, catech. 23, *ταύτην τὴν θυσίαν προσφέρομεν* u. dgl.

16) Es war von da nur noch ein Schritt in der Dramatisirung, um zu dem Ausspruch Gregors d. Gr. (in evv. lib. II, hom. 37) zu gelangen: is, qui in se resurgens a mortuis jam non moritur, adhuc per hanc hostiam in suo mysterio pro nobis iterum patitur! Daß dies wirklich nur dramatisirend gemeint war, zeigen die folgenden Worte: nam quoties ei hostiam suae passionis (das Opfer seines — historischen — Leidens) offerimus, toties nobis ad absolutionem nostram passionem illam reparamus (nicht er leidet ein neues Leiden, sondern wir bringen sein einmaliges Leiden neu herbei und zur Darstellung vor Gott, um darauf hin neue Vergebung zu erlangen).

17) In der (monophysit.) Lit. Dionysii Athen. heißt es noch: eucharistiam hanc offerimus coram te, in der lit. Ignatii schon: Obsecramus te per hoc sacrificium, quod perfectum est per spiritum sanctum (es ist die Weihe von Brod und Wein zum Leib und Blut Christi gemeint) pro ecclesia tua. Im Missale Francorum enthalten einzelne Formulare (z. B. Nro. 15, 17, 19, 20, 23) noch die alte Anschauung vom Dankopfer; in Nr. 22 tritt aber schon deutlich die vom Sühnopfer auf: Remotis obumbrationibus carnalium victimarum spiritalem tibi, Pater, hostiam supplici servitute deferimus, quae miro ineffabilique mysterio et immolatur semper et eadem semper offertur.

greiflich aber, daß das Volk in diesem Akte bald nicht mehr die dramatische Darstellung von dem wirklichen Geschehen unterschied, sondern an ein neues sühnendes Geopfertwerden Christi dachte.

Es ging dies Hand in Hand mit der gleichzeitigen Identifirung der Zeichen (Brod und Wein) mit Christi Leib und Blut. Es ist dies die zweite Seite in dem heil. Abendmahl: die Art der Verbindung der leiblich-mündlichen Nießung der Zeichen mit der geistlichen Nießung des Fleisches und Blutes Christi. Bei den älteren Kirchenvätern finden sich ein Verbundensein des Aktes der leiblichen Nießung mit dem Akte der geistlichen Nießung, so daß erstere das Pfand der lezteren und das Brod ein Zeichen des Leibes Christi ist, gelehrt oder wenigstens vorausgesezt; hingegen ein Verbundensein des Leibes Christi mit dem Brode theils nicht gelehrt, theils positiv in Abrede gestellt. — Sehr kurz reden die ältesten Väter Ignatius und Justinus; sie berühren den ganzen Gegenstand in der Regel nur in polemischem Interesse gegen den gnostischen Doketismus.[18]) Irenäus begegen lehrt sehr deutlich, daß Brod und Wein durch den heil. Geist zu Sinnbildern oder Abbil-

---

18) Von den Gnostikern, welche leugneten, daß Christus im Fleische gelitten habe, sagt Ignatius (Smyrn. 7), sie feierten kein Abendmahl *διὰ τὸ μὴ ὁμολογεῖν τὴν εὐχαριστίαν σάρκα εἶναι τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τὴν ὑπὲρ ἁμαρτιῶν ἡμῶν παθοῦσαν.* Wie und in welchem Sinne die Handlung der Eucharistie Christi gekreuzigter Leib sei, darüber sagt Ign. nichts; denn nicht in diesem Wie, sondern in der Frage, ob es einen gekreuzigten Leib Christi überhaupt gebe, lag der Gegensaz zwischen Gnosis und Kirche. Wenn aber Ign. (Eph. 20) sagt: *ἕνα ἄρτον κλῶντες, ὅς ἐστι φάρμακον ἀθανασίας, ἀντίδοτον τοῦ μὴ ἀποθανεῖν, ἀλλὰ ζῆν ἐν Ἰησοῦ Χριστοῦ διὰ παντὸς*, so sieht man, daß er das Abendmahl auf keine andre, als auf jene perpetuirliche, geistliche, Joh. 6 beschriebene Vereinigung mit Christo bezog, welche den Glauben zur Bedingung und darum das ewige Leben (Joh. 6, 54) zur unbedingten Folge hat; nicht aber an eine mündliche manducatio, welche auch bei Ungläubigen und Verlorenen stattfinde. — Justinus (apol. I, 66) sagt, daß wir die Eucharistie nicht *ὡς κοινὸν ἄρτον* zur Leibeserhaltung empfangen, sondern wie Christus seine *σάρξ* zu unsrer Erlösung gehabt habe, *οὕτως καὶ τὴν δι᾽ εὐχῆς λόγου τοῦ παρ᾽ αὐτοῦ εὐχαριστηθεῖσαν τροφὴν, ἐξ ἧς αἷμα καὶ σάρκες κατὰ μεταβολὴν τρέφονται ἡμῶν, ἐκείνου τοῦ σαρκοποιηθέντος Ἰησοῦ καὶ σάρκα καὶ αἷμα ἐδιδαχθῆμεν εἶναι*; denn Christus habe gesagt: *τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἀνάμνησίν μου, τούτεστι τὸ σῶμά μου.* In dem Worte *εἶναι* wiederholt Justin nur den Ausdruck der Einsezungsworte, ohne ihn zu erklären; in dem Relativsaz *ἐξ ἧς κλ.* sagt er, daß diese Speise ebenso gemäß dem Zweck und Gesez der Weltverwandlung (Weltverklärung, Erlösung) uns speise, wie Christus zum Zweck der Erlösung sein Fleisch getragen habe. Der Gegensaz der Schöpfung und Erlösung ist der den ganzen Gedanken beherrschende.

dern (*ἀντιτύποις*) des Leibes Christi geweiht werden[19]), und in der altchristlichen Kirche ist diese Bezeichnung von Brod und Wein als Antitypen des Leibes und Blutes Christi auch sonst gäng und gäbe.[20])

Daß bei den Alexandrinern sich die Lehre von Brod und Wein

---

19) Gegen die doketische Ansicht von einer künftigen Vernichtung des Leibes polemisirend, macht er (4, 18, 5) mit Recht geltend, daß wir im Abendmahl das Saatkorn der künftigen Auferstehung empfangen; wir bringen dem Herrn dar, was er selbst [nicht der Demiurg] geschaffen hat, und bekennen somit die *ἕνωσις σαρκὸς καὶ πνεύματος*. In der *εὐχαριστία* selbst seien ja *δύο πράγματα, ἐπίγειον καὶ οὐράνιον*. Wie diese beiden *πράγματα* mit einander verbunden seien, sagt er 5, 2, 2—3. Nachdem er auch hier dem Doketismus den Saz entgegengestellt, daß Dinge aus der *κτίσις* gewürdigt seien zu Elementen der *εὐχαριστία*, daß also die *κτίσις* nicht vom Demiurgen und an sich schlecht sein könne, erklärt er sich näher über die Art, wie und in welchem Sinne das creatürliche Brod der Leib Christi sei. *Ὁπότε οὖν καὶ τὸ κεκραμένον ποτήριον καὶ ὁ γεγονὼς ἄρτος ἐπιδέχεται τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ γίνεται ἡ εὐχαριστία σῶμα Χριστοῦ* (*ἐκ τούτων δὲ αὔξει καὶ συνίσταται ἡ τῆς σαρκὸς ἡμῶν ὑπόστασις*) *πῶς δεκτικὴν μὴ εἶναι λέγουσιν τὴν σάρκα τῆς δωρεᾶς τοῦ θεοῦ, ἥτις ἐστὶ ζωὴ αἰώνιος, τὴν ἀπὸ τοῦ σώματος καὶ αἵματος τοῦ κυρίου τρεφομένην καὶ μέλος αὐτοῦ ὑπάρχουσαν*; der Logos also geht in das Brod ein. In welchem Sinne, sagen die folgenden Worte: sowie der Weinstock Frucht bringe und das Saatkorn keime *διὰ τοῦ πνεύματος τοῦ θεοῦ τοῦ συνέχοντος τὰ πάντα*, so werde die Frucht des Waizens und des Weinstocks *προςλαμβανόμενα τὸν λόγον τοῦ θεοῦ* zur Eucharistie, d. h. zu Christi Leib und Blut, und speise auch unsern Leib zur Auferstehung. Nicht Christi Leib also geht in das Brod ein, sondern der Logos tritt zum Brode hinzu, macht dasselbe zum Werkzeug seiner Kräfte, nämlich (siehe oben Anm. 13) zu einem *ἀντίτυπος* des Leibes Christi. Die Immanenz des Logos im Brode wird dabei von Iren. selbst der Immanenz des allwaltenden Geistes Gottes in dem Waizenhalm und Weinstock parallel gesezt. Es ist eine rein geistliche Gotteskraft, die zu dem Brode — folglich in geistlicher Weise — hinzutritt, und das Ergebnis ist, daß das Brod ein Abbild des Leibes Christi wird. Die Vorsicht, mit der Irenäus von einer Verwandlung des Brodes oder einer Impanation des Leibes Christi zu reden vermeidet, ist um so gewichtiger, da ihm bei seiner Polemik gegen den gnost. Dualismus alles darauf ankommen mußte, die Verknüpfung des *οὐράνιον* mit dem *ἐπίγειον* möglichst zu betonen.

20) Constit. apostol. wird, wo vom Abendmahl die Rede ist, dasselbe oft geradezu als *τὰ ἀντίτυπα μυστήρια τοῦ σώματος καὶ αἵματος Χριστοῦ* oder *ἡ ἀντίτυπος τοῦ σ. Χρ. εὐχαριστία* bezeichnet (5, 14; 6, 30; 7, 25) selbst in Gebetsformeln. Auch Gregor v. Naz. (bei Arnauld, la perpétuité de l'égl. Romaine p. 639) erzählt, seine Schwester habe ihre Thränen mit den *ἀντιτύποις* des Leibes und Blutes Christi vermischt. Von Gallien bis Kleinasien herrschte diese Bezeichnungsweise.

als Sinnbildern scharf ausgeprägt findet, ist nicht zu verwundern; Origenes geht sogar soweit, Brod und Wein nicht einmal als Sinnbilder des Leibes und Blutes Christi, sondern als Sinnbilder des Wortes Gottes, und lezteres als die geistliche Speise im Abendmahl zu fassen.[21]) Bereits aber hatte sich unter dem christlichen *λαός*, diesem übertriebenen Spiritualismus als andres Extrem gegenüberstehend, die Anschauung gebildet, als ob das Brod, weil in der liturgischen Sprache gemeinhin „der Leib Christi" genannt, ein Leib Christi (nicht der geschichtliche), nämlich eine vom Logos bewohnte Substanz wäre, und als ob daher der Genuß dieses wunderbaren Brodes an sich (auch ohne die rechte Herzensstellung) auf magische Weise segensreich wirke.[22]) An Cyrill[23]),

---

21) Z. B. Clem. Alex. paed. II, 2, p. 151. *Τούτεστι πιεῖν τὸ αἷμα τοῦ Ἰησοῦ· τῆς κυριακῆς μεταλαβεῖν ἀφθαρσίας .... ἀναλόγως τοίνυν κίρναται ὁ μὲν οἶνος τῷ ὕδατι, τῷ δὲ ἀνθρώπῳ τὸ πνεῦμα· καὶ τὸ μὲν εἰς πίστιν εὐωχεῖ, τὸ κρᾶμα, τὸ δὲ εἰς ἀφθαρσίαν ὁδηγεῖ, τὸ πνεῦμα.* Paed. I, p. 156: *μυστικὸν σύμβολον ἡ γραφὴ αἵματος ἁγίου οἶνον ὠνόμασεν.* Orig. opp. III pag. 898: Non panem illum visibilem, quem tenebat in manibus, corpus suum dicebat, sed verbum, in cujus mysterio fuerat panis ille frangendus .... Nam corpus Dei Verbi aut sanguis, quid aliud esse potest, nisi verbum, quod nutrit .... cor? Panis est verbum justitiae etc. Ebenso comm. zu Matth. 11, 14.

22) Gegen diesen Aberglauben der „*ἀκεραιότεροι*" polemisirt Origenes (in Matth. 11, 14, opp. III, p. 498) mit Recht. *Τὸ ἁγιαζόμενον διὰ λόγου θεοῦ οὐ τῷ ἰδίῳ λόγῳ ἁγιάζει τὸν χρώμενον· εἰ γὰρ τοῦτο, ἡγίαζε γὰρ ἂν καὶ τὸν ἐσθίοντα ἀναξίως τὸν ἄρτον τοῦ Κυρίου.*

23) Cyrill. Hieros. catech. IV pag. 236 sqq. *Τὸ ὕδωρ ποτὲ εἰς οἶνον μεταβέβληκεν οἰκεῖον αἵματι ἐν Κανᾷ τῆς Γαλιλαίας, καὶ οὐκ ἀξιόπιστός ἐστιν οἶνον μεταβαλὼν εἰς αἷμα;* In den folgenden Worten stellt er freilich das Abendmahl als geistliche Hochzeit dem *γαμὸς σωματικός* zu Kana gegenüber, und so mag er sich auch die *μεταβολὴ* des Weines in Christi Blut in einer geistlichen Weise gedacht haben. Er sagt gleich nachher: *ἐν τύπῳ ἄρτου δίδοταί σοι τὸ σῶμα, καὶ ἐν τύπῳ οἴνου δίδοταί σοι τὸ αἷμα, ἵνα γένῃ μεταλαβὼν σώματος καὶ αἵματος Χριστοῦ, σύσσωμος καὶ σύναιμος αὐτοῦ· οὕτω γὰρ Χριστοφόροι γινόμεθα, τοῦ σώματος αὐτοῦ καὶ τοῦ αἵματος εἰς τὰ ἡμέτερα ἀναδιδομένου μέλη.* Un dann tadelt er die, welche dies nicht *πνευματικῶς* verstünden, sondern an eine *σαρκοφαγία* dächten; *ὥςπερ ὁ ἄρτος τῷ σώματι κατάλληλος, οὕτω καὶ ὁ λόγος τῇ ψυχῇ ἁρμόδιος· μὴ πρόςεχε οὖν ὡς ψιλοῖς τῷ ἄρτῳ καὶ τῷ οἴνῳ.* Offenbar ist es auch bei Cyrill der Logos, der sich mit Brod und Wein verbindet, und so das Brod zu einer Art von Leib Christi, zu einem *τύπος σώματος Χρ.* (hier nicht: Sinnbild, sondern Abbild und Wiederholung des Leibes Chr.) macht. Auch cat. V, p. 241 und cat. III p. 235 sagt er, der heil. Geist werde herabgesandt auf die Elemente, und heilige sie und wandle sie um zu Trägern des

Chrysostomus[24]) und Ambrosius[25]) sieht man, wie das Volk zu dieser Anschauung gleichsam erzogen wurde, indem auch solche Väter, welche in ihrer theologischen Ueberzeugung das Zeichen von der Sache, die leibliche von der inwendigen geistlichen Speisung begrifflich trennten, sobald sie den Katechumenen oder Gemeinden die Heiligkeit des Sacramentes an's Herz legen wollten, das Zeichen gradezu als mit der Sache identisch darstellten.

Gregorius von Nyssa († 394) erhob nun diese Anschauung, welche bei Cyrill schon deutlich durchklingt und bei der Masse des Volkes sich bereits festgesezt hatte, zu einer förmlichen Theorie[26]).

---

heiligen Geistes (nicht des geschichtlichen Leibes Christi), und während der Leib das irdische Element empfange, empfange die Seele den mit demselben verbundenen heil. Geist. Es ist begreiflich, daß die Masse des Volks diese feineren Distinctionen nicht verstand, sondern sich einfach an die *μεταβολή* hielt.

24) Chrysostomus sagt (homil. 82 in Matth. p. 787 D), man solle die Einsezungsworte *νοητοῖς ὀφθαλμοῖς* anschauen, *οὐδὲν γὰρ αἰσθητὸν παρέδωκεν ἡμῖν ὁ Χριστὸς, ἀλλ' αἰσθητοῖς μὲν πράγμασι, πάντα δὲ νοητά*, so, wie auch in der Taufe durch das *αἰσθητὸν ὕδωρ* das *νοητὸν*, die *ἀναγέννησις*, vollbracht werde. (*Νοητόν* ist ihm also ein an der Seele vollzogen werdendes.) Weil wir Seele und Leib haben, *ἐν αἰσθητοῖς τὰ νοητά σοι παραδίδωσι.* Dieses *νοητόν*, dies geistliche Gut im Abendmahle bestehe nun darin, daß Christus *ἀναφύρει αὐτὸν* (seine Person) *ἡμῖν, καὶ οὐ τῇ πίστει μόνον ἀλλὰ καὶ αὐτῷ τῷ πράγματι σῶμα ἡμᾶς αὐτοῦ κατασκευάζει* (er bereitet uns zu seinem Leibe, Eph. 1, 23, zu). Diese geistliche Verbindung mit Christo sei höher und herrlicher, als wenn wir ihn dem Fleische nach mit leiblichem Auge sehen würden; *αὐτὸς αὐτόν σοι δίδωσι οὐκ ἰδεῖν μόνον ἀλλὰ καὶ ἅψασθαι καὶ φαγεῖν καὶ λαβεῖν ἔνδον.* So sagt er (hom. 24) da die *σάρξ* durch die Sünde verderbt worden, habe Christus seine sündlose und lebendigmachende *σάρξ* in die Welt gebracht, und allen mitgetheilt, damit sie, die *σάρξ νεκρά* ablegend, zu unsterblichem Leben gespeist würden. Chrysostomus denkt also durchaus an einen geistlichen innerlichen Vorgang zwischen der Person Christi und unserm inwendigen Menschen, und nicht an ein Essen des geschichtlichen Leibes Christi mit leiblichem Munde. — Wenn er nun aber nichtsdestoweniger von seiner Rhetorik sich treiben ließ (serm. 32) der Gemeinde zuzurufen: „da liegt der geschlachtete Christus vor euch", oder (hom. 82, p. 782) zu sagen *ὁ Χριςὸς τὸ αἷμα αὐτοῦ αὐτὸς ἔπιεν* — welches mußte der Erfolg solcher Redeweise bei der großen Masse sein?

25) Ambrosius sagt zwar in seiner Auslegung des Ev. Lucä: tangimus Christum non corporali tactu, sed fide tantum; an andern Stellen aber (de initiandis cp. 8—9) sagt er, daß durch die consecratio das sacramentum conficitur. Quodsi tantum valuit sermo Eliae, ut ignem de coelo depromeret, non valebit Christi sermo, ut speciem mutet elementorum? Und: hoc, quod conficitur, corpus ex virgine est. Er lehrt also eine mutatio (= *μεταβολή*) panis in corpus.

26) **Greg. Nyss.** catechetica oratio, cp. 37.

Neben dem Glauben als dem Heilmittel der Seele bedürfe der Leib eines besonderen ἀλεξητήριον wider den Tod, nämlich des Leibes und Blutes Christi; nur durch leibliches Essen könne dies Gegengift sich mit unsrem Leibe verbinden. Wie das aber möglich sei, daß Jesu räumlich begrenzter Leib so viele Myriaden Leiber speise, und zwar in jeden ganz eingehe? Die Form des Körpers sei gleichsam nur ein Schlauch (ἀσκός), die Substanz des Körpers bilde sich und bestehe aus den zu sich genommenen Nahrungsmitteln; auch diejenigen Speisen, die ein Körper künftig genießen werde, gehören schon zu seiner Substanz; „wer Brod und Wein sieht, sieht künftige Menschenleiber vor sich"; wie nun zu Jesu Lebzeiten das Brod und der Wein, den Jesus genoß, in Jesu Leib verwandelt wurde, so bewirke der Logos, daß das Brod und der Wein des Abendmahls in analoger Weise [Gregor sagt nicht, ob bevor wir es essen, oder ob in unserm Leibe] von Jesu zu einem σῶμα τοῦ θεοῦ gleichsam assimilirt werde [27]).

Die bei den griech. Vätern des vierten Jahrhunderts überall wiederkehrende Grundanschauung: daß nicht der geschichtliche, individuelle verklärte Leib Christi in's Brod eingehe oder mit demselben sich verbinde, sondern daß der heil. Geist sich auf Brod und Wein herabsenke, und diese Elemente zu einer Wohnstätte des Logos und somit zu einer Art von σῶμα καὶ αἷμα Χριστοῦ heilige und „umwandle" — hat sich allmählich allgemein Bahn gebrochen, und im Laufe des fünften Jahrhunderts auch in den Liturgieen der griech. Kirche ihre Ausprägung gefunden. Während in der alten lit. apostolorum (vgl. oben Anm. 7) der h. Geist ganz im Anfang der Feier [28]) und ganz im allgemeinen angerufen wird, daß er auf der oblatio (worunter dort die ganze Handlung der Abendmahlsfeier verstanden ist, siehe Anm. 12) ruhen und sie segnen und heiligen möge, so tritt dagegen in den späteren Liturgieen (schon in lit. Jacobi und von da an in allen) nach Verlesung der Einsetzungsworte und nach einem Gebet, welches dramatisch auf den grauenvoll mystischen Vorgang vorbereitet und spannt („quam terribilis est haec hora" etc.) ein concentrirter Consecrationsakt als Höhepunkt der Handlung ein, und zwar besteht dieser Consecrationsakt in der Invocation des heil. Geistes, welcher auf Brod und Wein herabgerufen wird, ut adveniens efficiat panem istum corpus vivificum [29]) etc. Nunmehr liegt also, um mit

27) Die Unbeholfenheit des ganzen Versuches zeigt, daß die Lehre von einer manduc. oralis corporis Christi noch neu, subjektive Ansicht, noch nicht Kirchenlehre war.

28) Lange vor der Verlesung der Einsetzungsworte und vor der panisfractio.

29) So sehr concentrirte sich in der Invocation und Descendenz des

Chrysostomus zu reden, „der geschlachtete Christus auf dem Altar," und wird dem Vater als sühnendes Opfer dargebracht. Hand in Hand mit dieser bedeutsamen Umgestaltung der Liturgie wird nun in den Liturgieen von einer *μεταβολή*, transmutatio geredet, während dagegen die frühere Bezeichnung des Brodes und Weines durch „mysteria corporis et sanguinis" (lit. apost.) verschwindet, und Brod und Wein ohne weiteres und ausschließlich „corpus et sanguis" genannt werden.

Bei allem dem war die ältere schriftmäßige Erkenntnis, welche das Zeichen von der Sache, die mündliche Nießung der Elemente von der geistlichen Nießung Christi unterschied, noch nicht völlig verdrängt. Das bezeugt das (in der zweiten Hälfte des 5. Jahrh. geschriebene) Buch Pseudo-Dionysius de hierarchia ecclesiastica. Brod und Wein werden hier stehend noch als *τὰ θεῖα σύμβολα* bezeichnet, und beigefügt, daß *οἱ πολλοί* diese *σύμβολα* als Gegenstand ihrer Anbetung betrachten, während dagegen der „Hierarch" seinen Blick über diese Symbole erhebe und auf die dadurch bedeuteten himmlischen *ἀρχαί* richte[30]). Diese „Hierarchen" wurden aber immer seltener; das Mönchthum vor allem mit seinem, allem wissenschaftlichen Denken abholden, fanatischen Geiste huldigte einer grob-magischen Wandlungslehre. Anastasius Sinaita im sechsten Jahrhundert forderte die Aphthartodoketen (welche lehrten, Christi Leib sei von Natur unverweslich gewesen, vgl. §. 52 Anm. 6) auf, etwas Brod und Wein vom Abendmahl einzusiegeln, und nach einigen Tagen nachzusehen, ob nicht das Brod verdorben, der Wein sauer geworden sei, in welchem Falle die Verweslichkeit des Leibes Christi ja sonnenklar erwiesen sei (Anast. Sin. *ὁδηγὸς κατὰ τῶν ἀκεφαλῶν* cp. 13). Germanus (im 8ten Jahrh.) pries das Wunder, daß nach der Consecration der heil. Leib zertheilt werde (in der panisfractio) und doch in jedem Bruchstück wieder ganz vorhanden sei; Theodorus Graptus (im 9. Jahrh.) bestritt die Meinung, daß das Brod ein Symbol des Leibes Christi sei, als eine häretische.

Während so im Morgenlande schon im fünften Jahrhun-

---

heil. Geistes der Weihe-Akt, daß die Lektion der Einsezungsworte nicht allein in den Hintergrund trat, sondern in einzelnen Liturgieen, wie z. B. der lit. Xysti, Barsalibi, Petri, ganz weggelassen ist!

30) *Τῶν πολλῶν μὲν εἰς μόνα τὰ θεῖα σύμβολα παρακυψάντων, αὐτοῦ δὲ ἀεὶ τῷ θεαρχικῷ πνεύματι πρὸς τὰς ἁγίας τῶν τελουμένων ἀρχὰς* (auf den heil. Urquell der Handlung, Christum) *ἐν μακαρίοις καὶ νοητοῖς θεάμασι ἱεραρχικῶς ἐν καθαρότητι τῆς θεοειδοῦς ἕξεως ἀναγομένου.*

dert die alte reine Lehre durch die magische Descendenztheorie verdrängt wurde, erhielt im Abendlande sich jene bis gegen Ende unsrer Periode in siegreicher Kraft, um dann in der folgenden Periode nicht der griechischen Descendenzlehre sondern der römischen Lehre von dem priesterlichen Wandlungsakte Plaz zu machen.

Mit Energie hielten die latein. Väter an der alten reinen Lehre fest. Tertullian (adv. Marc. 4, 40) sagt: (Christus) acceptum panem et distributum discipulis corpus suum illum fecit, „hoc est corpus meum“ dicendo, id est figura corporis mei, und gegen Marcion's Doketismus polemisirend fügt er bei: figura autem non fuisset, nisi veritatis esset corpus, „eine Figur des Leibes Christi würde das Brod nicht sein, wenn er (der Leib Christi) nicht ein corp. veritatis, ein wirklicher Leib wäre,“ (für einen Scheinleib wäre eine wirkliche Substanz, wie Brod, kein Abbild.) Ut autem et sanguinis veterem figuram in vino recognoscas (damit du einsehest, daß schon von Alters her der Wein ein Sinnbild des Blutes war) aderit Esaias (Jes. 63, 1). Tertullian erklärt also Brod und Wein deutlich für Abbilder und Sinnbilder[31]) des Leibes und Blutes Christi. Deutlich unterscheidet er Zeichen und Sache, äußern und innern Akt: caro abluitur, ut anima emaculetur; caro ungitur, ut anima consecretur; caro corpore et sanguine Christi (im Sinn wie oben = figura corporis) vescitur, ut et anima de Deo saginetur. Bei Cyprian findet sich wenigstens andeutungsweise eine ähnliche Anschauung[32]). Und während Ambrosius (siehe

31) So nennt Tertullian (de bapt. 12) das Schifflein im Sturm eine figura ecclesiae, quod in maribus, i. e. fluctibus, i. e. persecutionibus inquietatur. So nennt er (de bapt. 5) das Wasser zu Bethesda mit seiner corporalis medicina eine figura baptismi. — Und adv. Marc. 3, 19 sagt er ebenfalls: Sic Deus ... revelavit, panem corpus suum appellans, ut et hinc jam eum intelligas corporis sui figuram pani dedisse, cujus retro corpus in panem prophetes figuravit. (Sowie Jeremias 11, 19 Christi Leib sinnbildlich als Brod bezeichnet habe, so bezeichne Christus sinnbildlich das Brod als seinen Leib.) Und 1, 14 sagt er: Christus nec aquam reprobavit creatoris .... nec panem, quo ipsum corpus suum repraesentat. Würde Tertullian eine Impanation oder gar eine Verwandlung angenommen haben, so hätte er den Gegenbeweis gegen den Doketismus auf ganz andre Weise geführt.

32) Cypr. epist. 63 (mit Bezug auf die übliche Mischung des Weines mit Wasser:) Videmus in aqua populum intelligi, in vino vero ostendi sanguinem Christi; quando autem in calice vino aqua miscetur, Christus populo adunatur. (Nicht durch mündliche Nießung; sondern was mit dem Weine vorgeht, ist ihm ein Sinnbild und Zeichen dessen, was gleichzeitig zwischen Christus und der Gemeinde vorgeht.)

Anm. 25) wenigstens hin und wieder in orientalischer Redeweise sich erging, so konnte dies doch für das Abendland im ganzen um so weniger schlimme Folgen haben, als sein weit einflußreicherer Schüler Augustinus, der auf Jahrhunderte hinaus die abendländische Theologie beherrschte, in der schärfsten Weise das Zeichen von der Sache, die mündliche Nießung des Brodes von der geistlichen Vereinigung mit Christo unterschied [33]).

Dieser Reinheit der Lehre im Abendlande entspricht die Reinheit der alten abendländischen Liturgieen; die mustarabische bezeichnet Brod und Wein nicht mit corpus et sanguis Christi, sondern mit „corporalia," hat nichts von einer Descendenz des h. Geistes, sondern betet bei der Consecration: adesto, Jesu bone, in medio nostro, sicut fuisti in medio discipulorum tuorum, et sanctifica hanc oblationem (es ist, wie in der lit. apost. die Gesammthandlung gemeint) ut sanctificata sumamus. Bei der Austheilung wird gebetet: Sancta sanctis, et conjunctio corporis Domini J. Chr. sit sumentibus nobis ad veniam. (Mit dem Communicanten, nicht mit dem Brode, vereinigt sich Christus.)

---

33) Contra adv. legis § 33 schreibt er, daß Christus uns sein Fleisch und Blut zu essen und zu trinken gegeben habe, glaube er, so horribile es anscheinend laute; aber es sei eben figurate exponendum. Er setzt (ep. 98, 9) Brod und Wein als die „sacramenta" dem Leib und Blut Christi als den „rebus" entgegen, und sagt: si sacramenta quandam similitudinem earum rerum, quarum sacramenta sunt, non haberent, omnino sacramenta non essent. Ex hac autem similitudine plerumque etiam ipsarum rerum nomina accipiunt. Sicut ergo secundum quendam modum sacramentum corporis Christi corpus Christi est, sacramentum sanguinis Christi sanguis Christi est, ita sacramentum fidei (die Taufe) fides est. — Contra Adim. 12: Non dubitavit Dominus dicere: hoc est corpus meum, quum signum daret.— Tract. 26 in Joann.: wer nicht in Christo bleibe und Christum nicht bleibend in sich habe, esse nicht Christi Leib und Blut, sondern die bloßen sacramenta corporis et sanguinis. Ebenso de civ. Dei 21, 25. — De doctr. christ. 3: Cum dicit Dominus: nisi manducaveritis etc. (Joh. 6, 53) quoniam facinus vel flagitium praecipere videtur, figuratam esse locutionem intellige, qua praecipitur, passioni Domini esse communicandum, et diligenti memoriae mandandum, quod Christus pro nobis mortuus est. Sehr bestimmt lehrt auch Augustinus, daß Christus dem Leibe nach im Himmel als an einem Ort ist. Tract. in Joann. Corpus suum, in quo resurrexit, intulit coelo, quod in uno loco sit oportet; majestatem autem non abstulit mundo. Secundum hanc divinitatem impletur, quod dictum est: ego sum vobiscum etc. Sed secundum carnem, quam accepit Dei Verbum, impletur, quod dictum est: me autem non semper habebitis.

Unter den gallischen Liturgieen hat das Miss. Goth. zwar — an die griech. Liturgie anklingend — eine Bitte, daß der h. Geist herabkommen möge, schweigt aber in seinen älteren Formularen von einer mutatio; es finden sich vielmehr Stellen wie folgende: sacros. corpus Domini nostri J. Chr. spiritualiter sumsimus, und: sacramenta corporis; erst in den Formularen jüngeren Ursprungs (z. B. in dem für das Fest der Beschneidung) tritt die „transformatio corporis" etc. auf. Ebenso rein ist das Gallicanum vetus[34]). Erst im Missale Francorum tritt eine andre, aber nicht die orientalische, sondern die römische Lehre auf (vgl. unten § 79).

§. 42.

Die Entwicklung des Mönchthums.

So waren also einerseits unbekehrte heidnisch gesinnte Massen in die Kirche aufgenommen, andrerseits aber hatte das einzige Heilmittel, durch welches diese Massen hätten für Christum gewonnen werden können, der Gottesdienst, den größten Theil seiner alten Kraft eingebüßt; das den heidnischen Sinn nicht brechende, sondern ihm schmeichelnde liturgische Ceremoniell überwucherte mit seinen bloß psychischen nicht pneumatischen Eindrücken die Predigt des Wortes; diese selbst mit ihrem rhetorischen Bombast bot mehr fleischlichen Ohrenschmauß, als geistliche Nahrung; und durch die Entwicklung, die der Abendmahlscultus erlitt, wurden die Herzen fast methodisch angeleitet, ihr Vertrauen mehr auf die dramatisch sich wiederholenden Cultusvorgänge als auf die geschichtlichen Heilsthaten Christi zu setzen, und sich durch das Messopfer versöhnt, durch die Communion des ewigen Lebens versichert zu halten. Die Heilsthaten Christi schimmerten durch diese dramatischen Cultusakte nur schwach wie durch einen dichten Schleier hindurch.

Wenn nun so der Cultus mehr und mehr unwirksam, die hierarchisch verfaßte Kirche mehr und mehr verweltlicht war: wo war

---

34) Bitte, daß verbum tuum sanctum descendat et spiritus gloriae et indulgentiae donum, et fiat oblatio nostra accepta. — Domine, qui et tui vesci corpore et tuum corpus effici vis fideles ... fac, ut se animae nostrae divina alimonia permisceat. Animae nostrae a Spiritu tuo inflammentur, et sicut lampades divino munere satiati ante conspectum Christi fulgeamus. Brod und Wein wird fast nie mit corp. et sang. bezeichnet, sondern mit cibus spiritalis alimoniae, cibus spiritalis, salutaris cibus et potus, haec munera, munus sacrum, alimonia immortalitatis, panis coelestis.

noch ein Salz zu finden, das der Verweltlichung und Verfleischlichung Widerstand bot? Man war geneigt, das **Mönchthum** als ein solches anzusehen, obwohl mit wenig Grund; denn die immer noch zahlreichen einzelnen Seelen, die der Herr durch seinen Geist häufiger außer- als innerhalb des Mönchthums zu erwecken wußte, wirkten segensreicher, als das Mönchthum als solches, welches troz seiner äußeren Weltentsagung selber mehr und mehr innerlich verweltlichte.

Das Klosterleben (dessen Entstehung § 33 erzählt ist) war ein Gegenstand allgemeiner Bewunderung und Lobpreisung [1]), daher weit mehrere durch Hochmuth und fleischliche Sucht nach Ruhm und Nimbus, als durch Weltentsagung zur Wahl des Mönchstandes getrieben wurden. Der Zudrang zum Klosterleben war so groß, daß Valens (365, cod. Theod. 12, 1, 63) Geseze dagegen erließ; er wollte die Horden müßiger Mönche zum Kriegsdienst zwingen; die sich weigerten, ließ er mit Prügeln todtschlagen! Dennoch verminderte sich die Zahl der Mönche nicht. Nicht zu verwundern war es, daß eine aus Hochmuth hervorgegangene Lebensweise auch wiederum zu **geistlichem Hochmuthe** führte; so ein Mönch (muß selbst Hieronymus klagen, ep. 95) si parumper jejunaverit, putat se alicujus esse momenti; judicat alienos servos, nullum veretur, facit quod voluerit, omnes inferiores se putat. Dieser Hochmuth in Verbindung mit dem Mangel an Bildung und der Verachtung der Wissenschaft [2]) führte dann ganz naturgemäß zum **Fanatismus**; anfangs wütheten die Mönchshorden mit bestialischer Grausamkeit [3]) gegen das Heidenthum; bald mischten sie sich auch in die kirchlichen Streitigkeiten, von denen sie in der Regel nichts verstanden, und handelten als Werkzeuge derer, die für die eine oder andere Parteiansicht sie gerade zu fanatisiren wußten. So wurden

---

1) Die Kirchenväter der nachconst. Zeit bezeichnen das Klosterleben als *ὁ τῶν ἀγγέλων βίος*, als *οὐράνιον πολίτευμα, ἀγγελικὴ διαγωγή* u. dgl. Elias wurde als Gründer betrachtet. (Hieron. epist. 49 u. a.) Man fabelte, daß die ersten Christen Apsche. 4, 32 f. als Mönche gelebt hätten (Joh. Cassian, collat. 18, 5; Epiph. haer. 61, 4 u. a.) und daß die Jungfrau Maria von israelitischen Nonnen auferzogen worden sei (Greg. Nyss. de Christi nativ. August. de virgin. cp. 4). Man bezeichnete den Eintritt ins Kloster als „zweite Taufe“ (Hieron. epist. 22), das Klosterleben als „die richtige Philosophie“ und bald geradezu als *φιλοσοφία*!

2) Sozom. I, 11.

3) Eunap. vita Aedes. nennt sie *ἀνθρώπους μὲν κατὰ τὸ εἶδος, ὁ δὲ βίος αὐτοῖς συώδης, καὶ εἰς τὸ ἐμφανὲς ἔπασχόν τε καὶ ἐποίουν μυρία κακὰ καὶ ἄφρασα.*

sie als Parteiwerkzeuge zu Handlungen der rohesten Gewalt, zu Aufruhr, Mordthaten, Verbrechen benüzt; die Schranken der Geseze existirten nicht für sie. Daß auch sie selbst hier und da auf Heterodoxieen verfielen, kann nicht auffallen[4]).

Am höchsten galten in den Augen des Volks die Einsidler (Anachoreten). Diese überboten einander in erfindungsreicher Selbstquälerei; mehrere unter ihnen, voran Simeon der Stylite (von 420 an) brachten ihr Leben auf einer Säule in Sturm und Wetter stehend zu. — Unter den Klöstern (Cönobien) hatte jedes seine besondere Verfassung[5]); neben den Mönchs- entstanden auch Nonnenklöster, deren Bewohnerinnen ascetriae, monastriae, sanctimoniales, nonnae (*νονίς*) genannt wurden. Asketen, welche in keinem Kloster, sondern unter der menschlichen Gesellschaft (oft mit *συνειςακταῖς* zusammen, vgl. §. 33 Anm. 3) lebten, hießen Sarabaiten.

Das Klosterleben im Abendlande, wo es erst auf Inseln an der dalmatischen, etruscischen und gallischen Küste auftrat, durch Martin v. Tours in Gallien[6]), durch Ambrosius und Augustinus in Italien verbreitet wurde, war weniger streng als das morgenländische, zum Theil in Folge des rauheren Climas.

Die Mönche als solche waren Laien. Jedes Kloster wurde als eine Parochie betrachtet, und hatte einen Presbyter, welcher abbas, Abt, hieß, und ebenso wie die Welt-Presbyter dem Bischof untergeordnet war[7]).

§. 43.

Stand der Sittlichkeit: kranke Askese und heidnische Zuchtlosigkeit.

Mit der Frucht christlichen Lebens, die auf dem Baume der nachconstantinischen Kirche erwuchs, sah es schlimm genug aus. Einst, im zweiten Jahrhundert, war „Christ" und „nach den Geboten des Herrn wandelnd" noch ziemlich gleichbedeutend; jezt war

---

4) So die armen. Mönche unter Eusthatius, welche die Ehe unbedingt für verwerflich und keinem Christen ziemend erklärten, und von einer Syn. zu Gangra (um 370) verdammt wurden; die Messalianer oder Euchiten um 360 in Mesopotamien, umherschweifende Banden, die das Gebet allein für sündentilgend hielten und den übrigen Gottesdienst geringschäzten. — Anders die Anhänger des Audius in Mesopotamien, die alsbald 340 wegen der Verderbtheit der Kirche sich von dieser trennten, und als schismatische Mönche lebten.

5) Besondres Ansehen genossen die sogen. *ἀκοίμητοι*, oder (seit Studius 460 ihnen ein Kloster in Constantinopel gebaut hatte:) Studiten.

6) Speciell in Massilia durch Johannes Cassianus 410.

7) Vergl. zu diesem §. Zöckler, krit. Geschichte der Askese.

keine Rede mehr davon, daß die Gemeinden einen Wandel nach Gottes Willen dargestellt hätten. Für ein Leben der Heiligkeit war der Mönchsstand da, und dieser hatte das Geschäft nicht nach des Herrn Geboten (vgl. Jesaj. 58) sondern nach Menschenwahn abzumachen. In Fasten und Ehelosigkeit sezte man den höchsten Werth; so verbreitete sich auch außer den Klöstern die kranke Anschauung, daß der geschlechtliche Umgang auch in der Ehe unrein sei. Augustin (de bono conjug. 8) sagte: duo bona sunt connubium et continentia, quorum alterum est melius; Hieronymus aber stellte schon den Saz auf: si bonum est, mulierem non tangere, malum est tangere; quamdiu impleo mariti officium, non impleo christiani (ad Jovin. 1, 4) und es kam bereits vor, daß Synoden den Neuvermählten in der ersten Nacht pro reverentia benedictionis acceptae den ehelichen Umgang verboten[1]). Wenn nun die Ehe nur als eine Art unvermeidliches Uebel galt, welches um der Herzenshärtigkeit der Menschen willen sich nicht ganz beseitigen lasse, so war es consequent, daß man von den Clerikern zu wünschen anfing, sie möchten sich der Ehe enthalten. Bereits seit 398 war es Gesez, daß die Bischöfe aus der Zahl der Mönche genommen werden sollten; bald erschienen im allgemeinen die Klöster als die natürlichen Seminarien für den Clerus; man ward Mönch, um dann zum Cleriker ordinirt zu werden. Noch gab es eine nicht geringe Zahl von Clerikern, die nicht Mönche sondern verheirathete Gemeindeglieder gewesen, und darum in der Ehe fortlebten; aber wer einmal ordinirt war, durfte hinterher nicht heirathen (syn. Neocaes. can. 1), und die Synode von Nicäa wollte sogar, daß die vor der Ordination verheiratheten Cleriker vom Augenblick der Ordination an ihre Ehefrauen entließen; doch dagegen trat der ehrwürdige Bischof Paphnutius (selbst in strengster Askese lebend) auf, und machte mit Erfolg geltend: *τίμιον εἶναι καὶ τὴν κοίτην*, und *οὐ πάντας δύνασθαι φέρειν τῆς ἀπαθείας τὴν ἄσκησιν*, so daß die Synode jenen Beschluß fallen ließ. Die Synode von Gangra (vgl. §. 42 Anm. 4) verdammte die Ansicht, daß es Sünde sei, von einem verheiratheten Priester das Abendmahl zu empfangen, und im Morgenland blieb in der That neben der sehr allgemeinen Sitte, den Clerus aus dem Mönchsstande zu ergänzen, doch das Recht bestehen, daß es auch andere und verheirathete Cleriker, selbst Bischöffe, geben dürfe[2]). Dagegen wurde im Abendlande und zwar

1) Conc. Carth. IV, 13.

2) Greg. v. Nazianz ward seinem Vater geboren, als derselbe Priester war (Greg. Naz. carm. de vita sua v. 512.) Synesius blieb als Bischof von Ptolemais verheirathet (Synes. ep. 101). Vgl. Socrat. 5, 22.

in Rom und den suburbikaren Provinzen durch Bisch. Siricius v. Rom (385) der Cölibat der Cleriker im Wege eines Gesezes eingeführt, und von Bisch. Leo d. Großen (440—461) sogar bis auf die Subdiakonen ausgedehnt, und fortan war Rom bemüht, dieser Menschensazung auch in den übrigen Theilen des Abendlandes Geltung zu verschaffen.

Analog der Anschauung von Ehe und Cölibat war die von Essen und Fasten. Schier galt auch das Essen für ein unvermeidliches Uebel, das wenigstens auf ein geringstes Maß zu beschränken sei. Sich des Fleisches und Weines zu enthalten, ward als christliche Tugend betrachtet und von einzelnen Synoden sogar — obwohl vergeblich — geboten. Denn solche Askese war immer nur Sache Einzelner. Es bildete sich aber so die Anschauung und förmliche Lehre von zweierlei christlicher Tugend, einer höheren und einer niederen; und bald entschuldigten die Laien Trunk, Veruntreuung und Mord mit der Frage: Quid habebam facere, homo saecularis? Numquid monachum sum professus aut clericum?[3]) während die Mönche und Cleriker umgekehrt in ihrer Askese ein über die Pflichterfüllung hinausgehendes verdienstliches Werk sahen.

Mit solchen Faktoren konnte das so massenhaft in den Schooß der Kirche eingeströmte heidnische Wesen nicht überwunden werden; nicht allein, daß heidnisches Zauberwesen[4]) und heidnischer Aberglaube (sortes und Augurien) sich im Schwange erhielten, sondern es bot die Christenheit im ganzen und großen das Bild sittlicher Fäulnis, den Zustand einer entnervten, überfeinerten und überlebten Nation dar, und gerade vom byzantinischen Hof und von den Großen des Reiches sickerte das Gift sittlicher Fäulnis mehr und mehr durch alle Schichten der Bevölkerung herab. Nur eine Verkündigung des Evangeliums in apostolischer Kraft hätte es vermocht, diese Masse neuzugebären und den Untergang aufzuhalten; das byzantinische Kirchenthum vermochte dies nicht; statt auf Christi Werk und Tod wurde die Masse auf den kirchlich-dramatischen Vorgang des Messopfers gewiesen; statt der Zucht des heil. Geistes sollte eine in reingesezlichen Mechanismus ausgeartete Kirchendisciplin helfen, ein Strafcodex, der für die und die äußeren Vergehungen die und die äußerlichen Geld- oder sonstigen Strafen festsezte, eine Disciplin, die, indem sie die öffentliche Kirchenbuße vor versammelter Gemeinde

---

3) Anonym. in August. opp. tom. V, append. sermo 82 in Luc. 3, 12.

4) Auch für christlich-heilig erachtete Dinge, wie Reliquien, Erde vom heil. Land u. dgl. wurden zu echt heidnischem Zauberunfug gebraucht.

beseitigte und in ein geheimes Bekenntnis vor dem Priester verwandelte, das Sündigen lediglich erleichterte. In Rom vollends ward an die Kirchendisciplin („poenitentia") in der Art die Sündenvergebung geknüpft[5]), daß in den Augen der sittlich-rohen Masse diese Disciplin, weit entfernt, vom Sündigen abzuschrecken, vielmehr durch die Leichtigkeit und Bequemlichkeit der zu erlangenden Absolution im Leichtsinn bestärken mußte.

Wie sah es aus in einer christlichen Stadt? Augustin schildert uns die Zustände, wie sie in der, verhältnismäßig noch strengeren und durch das donatistische Schisma in Athem erhaltenen nordafrikanischen Christenheit waren. (Aug. sermo 215 und sermo VI in Matth. cp. 6.) Man sah nicht mehr, ob Sonntag oder Werktag war; der Gottesdienst selber wurde durch Unfug aller Art gestört; an christlichen Festtagen führte die christliche Bevölkerung (ähnlich wie sie jezt ihre „Kirchweihen" hält) heidnische Aufzüge auf, sang üppige und schändliche Gesänge; vor den Gotteshäusern wurde getanzt und Juchhegeschrei angestimmt. Während am Tage des Herrn fleißig gearbeitet wurde, feierten die „Christen" zu Ehren Jupiters einen blauen Donnerstag. Kranke suchten Heilung, Gefallene Gewissensentledigung durch abergläubiges Waschen mit dem Wasser gefeiter Quellen oder durch den Besuch heiliger Bäume; Kräuter und Zaubersäftchen sollten in allerlei Noth Hülfe, Loose und Zaubersprüche Rath bringen. Ehebruch und Hurerei galt kaum mehr für Sünde. Wenn Heiden zur Bekehrung aufgefordert wurden, antworteten sie: Quare nos relinquamus deos, quos christiani ipsi nobiscum colunt? — etwa ähnlich, wie jezt wohl Juden das Wort des Missionars unter Hinweisung auf die Verderbtheit der Christenheit abweisen. Denn der Herr hatte zwar damals wie jezt mitten in der verderbten Kirche seine Diaspora erwählter Seelen; die große Masse war aber, damals wie jezt, eine Masse von Unwiedergeborenen, und der sittliche Gesammtzustand derselben damals von einem Ende des Reiches zum andern weit gesunkener, als er es jezt im allgemeinen — soweit gesunken, wie er es jezt nur etwa in großen Weltstädten ist. Die Völker, welche die Bevölkerung des ost-weströmischen Reiches bildeten, waren verfault, und das Kirchenthum jener Zeit hatte keine Kraft, sie als Völker zu verjüngen; sie reiften dem Untergang entgegen, den der gerechte Gott über sie verhängt hatte. Dieser Untergang trat aber nicht eher ein, als bis

5) Leo Magn. epist. 108, cp. 2. Non solum per baptismi gratiam, sed etiam per poenitentiae medicinam spes vitae reparatur aeternae. — Indulgentia Dei nisi supplicationibus sacerdotum nequit obtineri.

diese Kirche die ihr vom Herrn zugewiesene reichsgeschichtliche Mission erfüllt hatte. Die Ausbildung und Feststellung der christlichen Lehre sollte mitten unter der beginnenden Verderbnis — aber nicht durch die verderbte staatskirchliche Hierarchie, sondern an allen Hauptpunkten durch treues Bekenntnis der vom Staat unterdrückten Partei, und im Kampfe gegen die weltförmige Masse des Clerus, durch Gottes Kraft und Segen gelingen.

Dritter Abschnitt.

Die Dogmenentwicklung.

Quellen:

Die patrist. Literatur der Periode, wie sie an den einzelnen betr. Stellen citirt ist.

Bearbeitungen:

Christian Wilhelm Franz Walch, Entwurf einer vollständigen Historie der Kezereien, Spaltungen und Religionsstreitigkeiten bis auf die Zeiten der Reformation. Leipzig 1762 — 1785 (eilf Oktavbände).

§. 44.

Der arianische Streit. a) Die orthodoxe Feststellung zu Nicäa (318 — 325).

Es war keine neue und unerhörte Behauptung, mit welcher der händelsüchtige[1]) Presbyter Arius (Ἄρειος) in Alexandria (um 318) auftrat. Er erneuerte nur die von dem alexandrinischen Dionysius (siehe §. 25) bereits gewagte, schon damals freilich von der besonnenen Mehrheit der Kirche verworfene und von Dionysius selbst revocirte Spannung der alten platonisch-philonischen Prolationstheorie, wenn er lehrte: *ὁ υἱός οὐκ ἐϛιν ἀγέννητος οὐδὲ μέρος ἀγεννήτου· ἀρχήν ἔχει ὁ υἱός· ἐξ οὐκ ὄντων ἐϛίν· οἴδαμεν τὸν θεὸν γεννήσαντα υἱὸν μονογενῆ ..... ἰδίῳ θελήματι, ἄτρεπτον καὶ ἀναλλοίωτον, κτίσμα τοῦ θεοῦ τέλειον, ἀλλ' οὐχ ὡς ἓν τῶν κτισμάτων, γέννημα, ἀλλ' οὐχ ὡς ἓν τῶν γεννημάτων ... ἀλλὰ θελήματι τοῦ θεοῦ πρὸ χρόνων καὶ πρὸ αἰώνων κτισθέντα. Ὁ υἱὸς, ἀχρόνως γεννηθεὶς ὑπὸ τοῦ πατρὸς* (durch einen ewigen Willensakt des Vaters), *καὶ πρὸ αἰώνων κτισθεὶς, οὐκ ἦν πρὸ τοῦ γεννηθῆναι, οὐδὲ γάρ ἐϛιν*

---

1) Gegner der Meletianer, hatte Arius gleichwohl auch mit seinem antimeletianischen Bischof Petrus Streit angefangen, und war deshalb schon einmal eine Zeit lang excommunicirt gewesen.

ἀΐδιος ἢ συναΐδιος ἢ συναγέννητος τῷ πατρί[2]). *Οὐκ ἀεὶ ὁ θεὸς πατὴρ ἦν, ἀλλ' ὕστερον γέγονεν.* Christus sei *κτίσμα καὶ ποίημα*, und nicht *ἀληθινὸς θεός* sondern *μετοχῇ καὶ αὐτὸς ἐθεοποιήθη*, und nur *κατὰ χάριν*, aus Gnaden, heiße auch er *υἱός* und *λόγος*; er sei nicht Sohn *κατὰ φύσιν*, sondern *κατὰ θέσιν* (durch Adoption). *Καὶ οὐκ ἔστιν ἄτρεπτος ὡς ὁ πατὴρ ἀλλὰ τρεπτὸς τῇ φύσει* (seiner Natur nach habe er die Möglichkeit sich zu verändern; daß er stets gut, *καλός*, geblieben, also faktisch *ἄτρεπτος* sei, sei ein Ergebnis seines Willens.)

Ganz wie Tatian und Dionysius v. Alexandria, dachte sich Arius also den Sohn als ein durch einen ewigen schöpferischen Willensentschluß[3]) vor der Erschaffung der Welt (und wohl zum Behuf ihrer Erschaffung) aber nach einer anfanglosen Zeit des Nichtseins, mithin an einem Zeitpunkt[4]), in's Dasein gerufenes, somit erschaffenes, sehr vollkommenes, jedoch weder zum Wesen Gottes nothwendig hinzugehöriges, noch mit Wesensnothwendigkeit göttlichgeartetes Wesen. Hatte nun schon siebzig Jahre früher die Lehre des Dionysius bis in's ferne Abendland hin Aufsehen, Staunen und Widerspruch erregt und war als „*βλασφημία*“ erschienen, so war es begreiflich, daß eine Erneuerung dieser längst kirchlich verworfenen Lehre jezt in dem Augenblick, wo die Kirche Staatskirche wurde und sich dem centralisirten Staate parallel zu organisiren begann, und wo überdies an die Stelle des früheren Brudersinnes der Weltsinn in all seinen verschiedensten Formen trat, einen Kampf hervorrufen mußte, welcher die Kirche von einem Ende zum andern durchzuckte und bis in ihre Tiefen erschütterte. Denn für

---

2) Arius epist. ad. Eusebium Nicomed. und epist. ad Alexandrum bei Epiph. haer. 69 §. 6—7.

3) Die ähnlichklingende Bestimmung bei Just. Mart., der Sohn sei *δυνάμει καὶ βουλῇ τοῦ πατρός* gezeugt, hatte dort, wie §. 24 Anm. 9 gezeigt worden, einen ganz andern Sinn. Im Gegensaz zu den Gnostikern will Justin sagen, daß der Vater das Hervorgehen des Sohnes nicht als einen Naturprocess erlitten habe (in Folge einer über dem Vater und somit außer ihm stehenden blinden Naturnothwendigkeit), daß vielmehr die Zeugung des Sohnes ein geistig-freier Akt des Vaters sei. (Vgl. §. 45 Anm. 10.) Bei Arius dagegen steht nicht die *βουλή καὶ δύναμις* in Gegensaz zur *φύσις* und *ἀσθένεια*, sondern das *θέλημα* im Gegensaze zur *οὐσία*. Ein unwesentlicher Akt, ein Akt der unbeschadet des göttlichen Wesens auch hätte unterbleiben können, ein Akt der Willkür also, soll die „Erschaffung“ des *υἱός* gewesen sein.

4) Von diesem Saze sagten die Gegner des Arius mit Recht, er enthalte einen innern Widerspruch, da ja die Zeit selbst (als Correlat der Welt) vom Vater durch den Sohn erschaffen sei.

seine Irrlehre fand Arius allenthalben Anklang; alle die (besonders in Syrien und Kleinasien zahlreichen) Cleriker und Laien, welche noch harmlos der Prolationstheorie huldigten, neigten sich von vorneherein weit mehr dem Arius zu, als den Vertretern der origenistischen Lehre von der *ὁμοουσία* und Ewigkeit des Logos; und für die heidnischgesinnten Massen vollends war das *κτίσμα θεοποιηθέν* des Arius ein ihren Vorstellungen von Halbgöttern ganz und gar entsprechendes, lebhaft an den heidnischen Heiland Herakles erinnerndes Wesen. Ja es war im Grunde genommen der Arianismus nichts anderes, als das für das getaufte Heidenthum zurechtgemachte christologische Dogma[5]). Unter solchen Umständen war von vorneherein nicht auf eine leichte und schnelle Beseitigung dieser Irrlehre zu rechnen.

Und in der That, als Bischof Alexander von Alexandria und mit ihm eine Synode der afrik. und libyschen Bischöffe (321) den hartnäckig auf seiner Meinung beharrenden[6]) Arius aus der Kirchgemeinschaft ausschloß, sprachen sich viele kleinasiatische und syrische Bischöffe gegen diese Excommunication aus, die einen, wie der einflußreiche Eusebius v. Nicomedien[7]), weil sie seine Ansicht theilten, die andern, wie Eusebius von Cäsarea, weil sie als Anhänger der Prolationstheorie sich dem Arius verwandter fühlten, als der origenistischen Schule. Circularbriefe Alexanders an sie blieben erfolglos. Bezeichnend ist, daß sofort auch aus der Zahl der Laien ein Schriftsteller (der Sophist Asterius in Cappadocien) für Arius literarisch in die Schranken trat. Merkwürdig rasch entbrannte der Streit allenthalben im Orient. In Aegypten bildeten des Arius Anhänger eine abgesonderte Kirchgemeinschaft;

---

5) Daß Arius sich etwas darauf zu gute that, recht viele Heiden zu bekehren, geht aus einer Aeußerung des Chrysost. hervor. Auf die nicän. Synode brachte er (nach Gelas. hist. conc. Nic. 2, 12) heidnische Philosophen mit, offenbar um zu zeigen, wie nur seine Lehrfassung geartet sei, den Heiden zu imponiren und einzugehen.

6) Die ersten Vorgänge des Streites sind dunkel. Nach des Epiphanius nicht unglaubwürdigem Bericht ist Alexander (der keine besondre persönliche theologische Bildung besessen zu haben scheint) durch Meletius (vgl. §. 29 Anm. 7) auf die Irrlehre, die Arius in seiner (besonderen) Parochie vortrug, aufmerksam gemacht worden. Gewiß ist, daß Alexander den Arius in verschiedenen Unterredungen auf freundlichem Wege zu überzeugen suchte, daß dieser ihm Sabellianismus vorwarf, und ihn sogar bei der weltlichen Obrigkeit als einen Sabellianer zu verdächtigen suchte. (Brief Alexanders bei Theodoret 1, 4, 10.)

7) Nicomedien war damals die kaiserliche Residenz des Licinius, und Eusebius bei Hofe hochangesehen.

er selbst reiste nach Nicomedien zu Eusebius; die ihm günstigen Bischöffe hielten (wahrscheinlich ebendort) eine Synode, und erklärten, die Kirchgemeinschaft mit den Arianern in Aegypten nicht aufgeben zu wollen. Dem Kaiser Constantin, welcher (323) nach Besiegung des Licinius seine Residenz in Nicomedien nahm, konnte nichts unerwünschter sein, als ein Schisma, welches die ganze christliche Kirche in zwei Theile zu reißen drohte, in einem Augenblick, wo er, indem er ihr Schuz verlieh, zugleich sich auf sie stüzen wollte. Er schrieb an die beiden Gegner, Alexander und Arius, welcher leztere nach Alexandria zurückgekehrt war, einen Brief, worin er der Einmischung in die theologische Frage, die ihm als unerheblich war dargestellt worden[8]), sich ganz enthielt, und jene beiden gleichermaßen zur Verträglichkeit und Verständigung ermahnte (324). Der Bischof Hosius von Cordova, beim Kaiser in hohem Ansehen, mußte den Brief überbringen und zugleich durch mündliches Wort die Eintracht herzustellen suchen. Da aber dieser Versuch gänzlich fehlschlug, und der Kaiser durch die von Hosius an Ort und Stelle gepflogenen Erkundigungen von der Erheblichkeit des Streitpunktes bald genug überzeugt wurde, so beschloß er auf den Rath des Alexander und des Hosius, eine allgemeine Kirchenversammlung (*σύνοδος οἰκουμενική*) und zwar nach Nicäa (325) auszuschreiben, welche als höchste unwiderrufliche Instanz den Streit endgültig entscheiden sollte[9]). Auf der von beiden Theilen zahlreich beschickten Synode erhielt Arius volle Freiheit, seine Lehre darzulegen und zu vertheidigen; Eus. v. Nic. und seine übrigen Anhänger secundirten ihm eifrig; allein sie fanden an Bischof Marcellus von Ancyra, vor allem aber an einem jungen ebenso frommen und geistvollen als charakterfesten Diakon aus Alexandria: Athanasius, zwei hochüberlegene Gegner. Es gelang diesen, aus der heil. Schrift und den älteren Vätern, sohin mit rein geistlichen Waffen, den Arius zu widerlegen, und die große Mehrzahl der Bischöffe zu überzeugen, während Eus. v. Nicom. durch Ränke und Künste auf Schleichwegen den Kaiser zu gewinnen[10]) und die Synode durch ein spiegelfechterisch zweideutiges Glaubensbekenntnis zu

---

8) Ohne Zweifel durch Euseb. v. Nicomedien.

9) Der Hauptzweck der nicänischen Synode war die Beilegung des arian. Streites. Daß die einmal versammelte Synode dann auch zu Feststellungen in Sachen der Kirchenordnung (z. B. der Osterfeier) benuzt wurde, war höchst natürlich.

10) Das erzählt Constantin selbst in seinem Brief an die Nicomedier (bei Theodoret I, 19, pag. 51.)

hintergehen vergeblich bemüht war. Die sämmtlichen Mitglieder der Synode mit Ausnahme von zwanzigen einigten sich in einem Glaubensbekenntnis (symbolum Nicaenum), worin die origenistisch-athanasianische schriftmäßige Lehre, daß der Sohn, ewig in Gott gezeugt, zur Vollständigkeit des innern ewigen **Wesens** Gottes gehöre, klar und deutlich gegen Arius ausgesprochen und des lezteren Lehre verworfen war[11]). Es war eine gnädige providentielle Fügung Gottes, daß der ganze Streit sogleich im ersten Momente des äußeren Umschwungs der Dinge hatte ausbrechen müssen, ehe noch die verderblichen Wirkungen dieses Umschwungs hatten Plaz greifen können. Es waren noch der Mehrzahl nach echte Bischöffe der Märtyrerkirche, denen die Wahrheit noch etwas galt, welche zu Nicäa versammelt waren; und so wurde hier ein **Bollwerk** gegen die arianische Halbgott-Religion festgegründet, ein Bollwerk ohne dessen Dasein der Streit in seinen folgenden schlimmeren Phasen wohl kaum zu einem glücklichen Ausgang hätte geführt werden können. Denn nur zehn Jahre später, und es ist zu fürchten, daß der verheidnischte Weltsinn den Sieg davongetragen hätte. Jezt regte er sich in schwachen Anfängen.

Daß excommunicirte Irrlehrer ihre kirchlichen Stellen verloren, war alte Kirchenordnung und in der Ordnung; daß jezt der Kaiser es war, der unter Androhung der Absezung Allen die Unterschrift des Symbolums anbefahl, war eine neue, nicht sehr segensreiche Form. In älterer Zeit würden jene zwanzig Dissidenten nicht unterschrieben, sondern ein mit dem Todeskeim behaftetes Schisma gebildet haben. Jezt unterschrieben siebzehn von ihnen, darunter der elende Euseb. v. Nicomedien, um des Brodes und der Hofgunst willen wider ihre Ueberzeugung. Nur **Arius** nebst zwei andern Bischöffen der ägyptischen Arianerkirche, **Theonas** und Se-

---

11) *Πιςεύομεν εἰς ἕνα θεὸν, πατέρα παντοκράτορα, πάντων ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων ποιητήν· Καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριςὸν, τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρὸς μονογενῆ, τουτέςιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς, θεὸν ἐκ θεοῦ, φῶς ἐκ φωτὸς, θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα, οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρί· δἰ οὗ τὰ πάντα ἐγένετο, τά τε ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ τὰ ἐν τῇ γῇ· τὸν δἰ ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα καὶ σαρκωθέντα καὶ ἐνανθρωπήσαντα, παθόντα καὶ ἀναςάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ, ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανούς, καὶ ἐρχόμενον κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς. Καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα. Τοὺς δὲ λέγοντας, ὅτι ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν, καὶ· πρὶν γεννηθῆναι οὐκ ἦν, καὶ ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων ἐγένετο, ἢ ἐξ ἑτέρας ὑποςάσεως ἢ οὐσίας φάσκοντας εἶναι, ἢ κτιςὸν, τρεπτὸν ἢ ἀλλοίωτον τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, ἀναθεματίζει ἡ καθολικὴ ἐκκλησία.*

cundus, hatten so viel Charakter, die Unterschrift zu weigern. Diese drei wurden abgesezt, aber nicht bloß dies, sondern auch nach Illyrien verwiesen. Die Polizei kam also dem h. Geist zu Hülfe. Des Arius Schriften wurden aufgesucht und verbrannt, die Gottesdienste der Arianer in Aegypten geschlossen und bei schweren Strafen untersagt. Aber auch Eus. v. Nicomedien erntete kein Glück von seiner Perfidie; er meinte mit der Unterschrift alles erforderliche gethan zu haben, und erlaubte sich, mit einigen Häuptern der alex. Arianer, die Constantin hatte nach Nicomedien kommen lassen, in Verkehr zu treten, und zu ihren Gunsten Ränke zu spinnen[12]). Da wurde er, und aus dem gleichen Grunde sein Freund, Bischof Theognis von Nicäa, nach Gallien verbannt. Der Streit schien beigelegt.

§. 45.

b) Aeußerer Sieg und innere Spaltung der Antinicäner (325—361)

Aber bald veränderten sich die Verhältnisse. Es scheint zwischen 325 und 328 dem nicomedischen Eusebius gelungen zu sein, durch Briefe und Mittelspersonen den Kaiser Constantin zwar nicht in dessen Glauben an die ewige Gottheit Christi irre zu machen, wohl aber ihm die Ansicht beizubringen, daß die Arianer von diesem Glauben nicht wesentlich abwichen und nur misverstanden worden seien. Man machte dem Kaiser glauben, daß Arius nur darum vor dem Worte ὁμοούσιος zurückschrecke, weil er in demselben die sabellianische Lehre ausgedrückt finde. Und dies gelang um so leichter, als in der That einzelne Homousiasten durch unvorsichtige Ausdrücke den Verdacht des Sabellianismus erregt hatten[1]),

---

12) Brief Constantins bei Theodoret 1, 20 pag. 51.

1) So hatte Bisch. Alexander selbst den ewigen λόγος als die σοφία des Vaters bezeichnet, was wenigstens sabellianisch gedeutet werden konnte (als ob der λόγος nicht als persönlicher, sondern nur als eine Kraft und Eigenschaft ewig in Gott existirte). Wohl brauchte Alexander vom λόγος das Wort ὑπόστασις, allein auch dieses hatte damals noch nicht den geprägten Sinn von Existenz, Subsistenz, sondern wurde hin und wieder auch noch im Sinne von essentia, Wesen, genommen. Ebenso misverständlich war der Saz Alexanders: zwischen Vater und Sohn lasse sich kein διάστημα denken; er meinte es im Sinne von Wesens- oder qualitativem Unterschied; es konnte aber im Sinne von Daseins-Unterschied misverstanden werden. — Auch Marcellus von Ancyra (in seiner Schrift de subjectione domini Christi) bezeichnete den λόγος als die σοφία Gottes, und erregte namentlich dadurch den Verdacht sabellianischer Denkweise, daß er (auf eine vermeintlich richtige, im Hinblick auf

andre aber wirklich sabellianische Anschauungen unter der nicänischen Terminologie versteckten [2]). So rief nun Constantin (328) den nicomedischen Eusebius und den Theognis aus ihrer Verbannung zurück; Eusebius gewann sofort wieder seinen Einfluß auf den Kaiser, und wußte denselben zur Befriedigung seiner Rachsucht gegen die Athanasianer und zu Gunsten des Arius anzuwenden; denn durch des Kaisers Schwester, Constantia (des Licinius Wittwe) gewann Eusebius den Kaiser, daß er an Arius freundliche Briefe erließ, denselben (330) an den Hof zurückrief, und auf ein zweideutiges, orthodox klingendes Glaubensbekenntnis hin ihm die Rückkehr nach Alexandria erlaubte. Die Schuld an allem Uebel sollte in der Unverträglichkeit des (326 verstorbenen) Alexander v. Alex. und des Athanasius (jezt Bischof v. Alex.) liegen; gegen alle, welche gewissenshalber den Arianern die Kirchgemeinschaft weigerten, wurde Constantin persönlich eingenommen. Aus diesem Grunde sezte er den Bisch. Eusthatius v. Antiochia [3]) nebst anderen Bischöffen ab (331). Arius forderte inzwischen in Alexandria sein Bischofsamt zurück. Volkstumulte mußten ihm behülflich sein; Eus. v. Nic. schrieb an Athanasius und forderte unter Drohungen die Wiederaufnahme des Arius in die Kirchengemeinschaft; als Athanasius dies abschlug, vereinigten sich die Arianer zu Alexandria mit den dortigen Meletianern [4]), und schwärzten gemeinsam den Athanasius bei Hofe als den Friedensstörer an. Als der leztere zu Cäsarea, wohin Euseb. v. Nic. ihn zu einer Unterredung geladen, nicht erschien, so hielt des Eusebius Anhang (335) eine Synode in Tyrus, und sezte Athanasius ab; ebenso wurde kurz darauf Marcellus abgesezt, Arius aber in Jerusalem zur Verherrlichung der Einweihung der Kirche des (falschen) heil. Grabes von den anwesenden Bischöffen für wiederaufgenommen in die Kirche erklärt.

1 Joh. 1, 2 aber doch nicht haltbare exegetische Beobachtung gestüzt) behauptete, der λόγος werde erst vom Zeitpunkt seiner Menschwerdung an „Sohn" genannt.

2) Dahin gehört Photinus von Sirmium, ein Schüler des Marcellus v. Ancyra, und im wesentlichen wohl auch Eusthatius v. Antiochia.

3) Euseb. v. Nic. reiste nach Antiochia, hielt da eine Synode, und bewirkte, daß diese den Eustathius fälschlich verschiedner Vergehen anklagte und absezte. Der Kaiser bestätigte das Urtheil und verbannte den Eusthatius.

4) Diese auf den ersten Blick sehr auffallende Fusion erklärt sich bei näherer Erwägung doch psychologisch vollständig daraus, daß a) die Meletianer selbst bereits ihren früheren christlichen Ernst zum guten Theile eingebüßt haben mochten und nur noch Partei waren, b) daß sie eben als Partei durch die gemeinsame Feindschaft gegen die katholische Kirchgemeinschaft sich mit den Arianern verbunden fühlten, und auch wohl c) bei den Homousiasten Sabellianismus vermutheten.

Constantin indessen war von der Orthodoxie des Arius doch noch nicht völlig überzeugt, und befahl ihm, nach Constantinopel zu kommen. Der dortige Bischof Alexander weigerte sich, ihm die Kirche zu öffnen; Arius aber übergab dem Kaiser ein orthodox lautendes Bekenntnis, unterschrieb dasselbe, und beschwor es mit dem Beisaz, daß Gott, wenn er falsch schwöre, den Meineid rächen solle. Nun befahl der Kaiser dem B. Alexander, Arius am folgenden Sonntag zur Communion zuzulassen. Schwer im Gewissen bedrängt, begab sich der Bischof von dem Presbyter Makarius begleitet, in die Irenenkirche, und betete in Kraft des Glaubens und heiligen Geistes, Gott möge ihn die Stunde, wo Arius Eingang in die Kirche fände, nicht erleben lassen, sondern entweder ihn oder jenen vor dem nächsten Sonntag aus der Welt hinwegnehmen[5]). Am Sonnabend Nachmittag[6]) stolzirte Arius mit Eus. v. Nic. und andern Freunden triumphirend durch die Hauptstraßen Constantinopels; ein plözliches Bedürfnis nöthigte ihn, einen der öffentlichen Abtritte aufzusuchen; da er lange nicht wiederkam, sah sein Diener nach ihm, und fand ihn todt, den Darm aus dem After hängend[7]).

---

5) So berichtet Athanasius (ep. ad Serap. Opp. tom. I, pars I, p. 340), der es aus des Makarius eignem Munde zu haben bezeugt. — Nachdem Gott selbst das Amen zu diesem Gebete gesprochen, nimmt es sich eigenthümlich aus, wenn die Kirchenhistoriker des vorigen Jahrhunderts die Frage ventiliren, ob der Inhalt dieses Gebetes ein „moralischer" gewesen. — Psalm 83!

6) So erzählt Athanasius. Die Darstellung Späterer, die den Vorfall auf Sonntag Morgen verlegen, hat um so weniger Gewicht, als sie offenbar dem Streben entsprungen ist, die Sache dadurch, daß man den Arius auf dem Gang zur Kirche selber sterben läßt, effektvoller zu machen.

7) Weil sein Tod (schon von Athan.) mit dem des Judas verglichen worden, dessen Eingeweide verschüttet worden seien, so meinte man, der Mastdarmvorfall sei eine Fabel, die der Vergleichung mit Judas ihre Entstehung danke. Man vergaß aber, daß ohne die Voraussezung dieses Mastdarmvorfalls gar kein Vergleichungspunkt da war, der die Parallele mit Judas hätte veranlassen können! Auch liegt von Seiten der Medicin kein Grund vor, den Hergang zu bezweifeln. Es sind (nach dem Ausspruch einer medicinischen Autorität) „durch heftigen Exspirationsdruck während einer mühevollen Defäcation, wenn dabei die Glotis längere Zeit verschlossen bleibt, erfahrungsgemäß plözliche Todesfälle durch zwei Umstände nachgewiesen 1) durch einen Blutschlag im Gehirn, 2) durch eine Herzruptur, obwohl auch noch andere (sehr seltene) Möglichkeiten vorhanden sind." — Der Mastdarmvorfall war nicht die Todesursache, sondern nur eine nebenhergehende Folge des heftigen Dranges. — Spätere Autoren haben die Parallele mit Judas ins abenteuerliche ausgemalt. Nach Marcellinus und Faustus hingen sämmtliche Eingeweide, vor allem ipsum cor, quod erat the-

Constantin war von da an selbst überzeugt, daß Arius falsch geschworen habe und ein Irrlehrer gewesen sei. Doch ließ er sich erst kurz vor seinem Tode (337) bewegen, den Athanasius aus der Verbannung zurückzurufen; so sehr hatte Eus. v. Nic., welcher stets noch viel beim Kaiser galt, ihm auch (337) die Taufe ertheilte, ihn persönlich gegen den Mann als gegen einen Friedensstörer einzunehmen gewußt.

Von Constantins Söhnen erbte Constans (337—350) das Abendland, Constantius (337—361) das Morgenland. Das Abendland war und blieb dem nicänischen Bekenntnis treu; hier fand auch der abgesezte Marcellus eine Zuflucht. Im Morgenlande hingegen gewann Eus. v. Nic. auf Constantius noch weit größeren Einfluß, als er auf Constantin geübt. Er machte ihn glauben, das Wort ὁμοούσιος sei an allem Unheil Schuld. So kam es unter Constantius zu einer förmlichen Unterdrückung und Verfolgung der Homousiasten. Vor allem wurde Alexanders Nachfolger, Paul, vertrieben und Euseb. v. Nic. zum Bischof v. Constantinopel gewählt (338), sodann den Arianern in Alexandria und Aegypten Cultusfreiheit und Kirchgemeinschaft gewährt, dann erledigte Bischoffitze (wie der des Eus. v. Cäsarea † 339) mit Arianern besezt, endlich Athanasius nach vielen Ränken[8]) zum zweitenmal ab- und der Arianer Gregor v. Kappadocien an seine Stelle gesezt, welcher mit bewaffneter Hand in Alexandria erschien und dort gegen die treuen Anhänger des Athanasius die ärgsten Grausamkeiten verübte (341). Athanasius begab sich nach Rom (342). – Constantius war währenddessen durch einen Perserkrieg beschäftigt; sein Wille war es nicht, das nicänische Bekenntnis zu unterdrücken; daher suchten denn die Antinicäner ihn und namentlich den Kaiser Constans, der des Athanasius sich annahm, durch Aufstellung verschiedener Glaubensbekenntnisse von ihrer Orthodoxie zu überzeugen. Aber hier trat alsbald eine innere Spaltung der Antinicäner zu Tage. Nur eine Minderheit behauptete mit Arius, daß der Sohn ein durch einen Willensentschluß des Vaters aus Nichts geschaffenes Geschöpf sei; die Mehrheit huldigte der alten, im dritten Jahrhundert so allgemein verbreiteten Prolationstheorie vom ewigen λόγος ἐνδιάθετος, welcher zum Behufe der Weltschöpfung, daher πρὸ πάντων τῶν

---

saurus impietatis, aus dem After heraus, und in Folge dessen war der Körper so dünn geworden, daß er durch das Abtrittloch hinunterfiel!!!

8) Man klagte ihn unter andern in Rom an; eine dortige Synode erkannte ihn aber für unschuldig.

αἰώνων, d. h. mit dem Beginn einer Zeit, als persönlicher *λόγος προφορικός* aus dem Vater herausgetreten, und göttlichen Wesens, daher dem Vater gleichartig, *ὅμοιος τῷ πατρί*, sei. Sie verwarfen hingegen die origenistisch-athanasianische Lehre, daß dieser Logos als persönlicher ewig in Gott sei, und nicht erst zum Behuf der Weltschöpfung persönlich geworden sei, sondern als persönlicher zur Vollständigkeit des innern göttlichen Wesens wesentlich hinzugehöre, daß er also mit dem Vater zusammen (*ὁμὸς τῷ πατρί*) Gott sei. So standen sie als „Homoiusiasten" oder „Semiarianer" oder „Eusebianer" den Homousiasten, sowie den eigentlichen Arianern, gegenüber [9]). Außer ihnen gab es aber noch andre Gegner des nicänischen Bekenntnisses, welche in der Sache wirklich, ohne es zu wissen, mit Athanasius stimmten, und nur darum seine Lehre verwarfen, weil sie das Wort *ὁμοούσιος* sich sabellianisch deuteten. So konnte sich eine Synode zu Antiochia (341) nicht über ein Glaubensbekenntnis vereinigen, sondern ging in drei Fraktionen auseinander, deren jede eine besondre Glaubensformel aufstellte [10]). Diese Formeln waren bestimmt,

---

9) Es ist daher eine falsche Meinung, daß diese Homöusiasten durch ein bloßes nichtssagendes Wort den Gegensaz hätten vermitteln wollen. Ihr terminus: *ὁμοιούσιος* war keineswegs nichtssagend, sondern der adäquate Ausdruck einer ganz bestimmten Lehre. — Man muß sich nur an die Lehrfassung eines Theophilus, Clem. Alex. und Tertullian zurückerinnern, um die Lehre der Semiarianer vollständig zu begreifen.

10) Die erste ist die der Homöusiasten: *υἱὸν τοῦ θεοῦ μονογενῆ, πρὸ πάντων τῶν αἰώνων ὑπάρχοντα καὶ συνόντα τῷ γεγεννηκότι αὐτὸν πατρί* (nicht *γεννῶντι*). Alle positiv nicänisch orthodoxen Bestimmungen sind weggelassen. Die zweite Formel ist gradezu orthodox; sie nennt den Sohn *τὸν μονογενῆ θεόν, τὸν γεννηθέντα πρὸ τῶν αἰώνων ἐκ τοῦ πατρός, θεὸν ἐκ θεοῦ, ὅλον ἐξ ὅλου, μόνον ἐκ μόνου, τέλειον ἐκ τελείου... σοφίαν ζῶσαν, ἄτρεπτον καὶ ἀναλλοίωτον ... τὸν ὄντα ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεὸν λόγον θεόν*, sagt *ὡς εἶναι τῇ μὲν ὑποστάσει τρία, τῇ δὲ συμφωνίᾳ ἕν*, verneint, daß, *ἢ χρόνον ἢ καιρὸν ἢ αἰῶνα ἢ εἶναι ἢ γεγονέναι πρὸ τοῦ γεννηθῆναι τὸν υἱόν*. Wenn sie trozdem den Ausdruck *ὁμοούσιος* vermeidet, so geschieht es offenbar nur, weil man denselben sabellianisch verstand. Eine dritte Formel steht in der Mitte zwischen beiden; sie stimmt mit der zweiten wörtlich, läßt aber manche Bestimmungen (z. B. *μόνον ἐκ μόνου*, *ἄτρεπτος κλ*) hinweg (sodaß sie wie ein Auszug aus jener sich ausnimmt) fügt aber dafür eine ausdrückliche Verwerfung des „Marcell von Ancyra, Sabellius und Paul von Samosata" bei. — Des Arius specifische Lehre, daß der Sohn ein *κτίσμα ἐξ οὐκ ὄντων* sei, wird in allen dreien verworfen. — Ein viertes Bekenntnis kam als gemeinsames aller Fraktionen später in Anwesenheit des Constantius zu Stande, und wurde dem Constans nach

den Abendländern die Orthodoxie der Orientalen zu beweisen, erreichten aber ihren Zweck nicht. Als die beiden Kaiser (347) ein neues allgemeines Concil nach Sardica beriefen, so kam es hier zum Bruch zwischen dem nicänischen Abendland und dem antinicänischen Morgenland, die morgenl. Bischöffe trennten sich, und hielten in Philippopel eine Sondersynode, wo sie den ersten Theil der form. macrostichos (siehe Anm. 10) als Bekenntnis aufstellten. Die Occidentalen blieben zu Sardica versammelt, erklärten den Athanasius für gerechtfertigt, und sprachen über die Eusebianer das Anathem. Und um diesen jeden Vorwand zu nehmen, wurde der von ihnen in der form. macrost. zu Antiochia (345) wegen wirklich sabellianischer Lehre verdammte Photinus v. Sirmium (siehe Anm. 2) nun auch von den Occidentalen auf einer Synode zu Mailand (347) mit dem Anathem belegt. Eine Synode der Eusebianer zu Sirmium (351) sezte den Photinus ab; und wie die Occidentalen sich durch dessen Verdammung sicher zu stellen gesucht gegen den Vorwurf des Sabellianismus, so baute die sirmische Synode dem Verdacht, daß sie den Terminus *βουλήσει* in arianischem Sinne nehme, vor, indem sie den Saz, *τὸν υἱὸν βουλήσει τοῦ θεοῦ ὡς ἐν τῶν ποιημάτων γεγονέναι,* anathematisirte.

So schien in der That der Anfang einer Verständigung sich vorzubereiten. Athanasius hatte bereits 346 nach Alexandria zurückkehren können. Aber schon vor der sirmischen Synode, schon 350, war Constans gestorben, und Constantius, Alleinherrscher 350—361, suchte nun durch Mittel der Staatsgewalt den Semiarianismus auch im Abendlande durchzusezen. Der nicht ganz weise Eifer, womit Athanasius nicht nur gegen die Arianer schrieb, sondern auch eine Reihe ägyptischer Bischöffe absezte, gab seinen Gegnern neuen Anlaß, ihn anzuklagen; der Kaiser berief ein Concil nach Arles (353) wo die eusebianische Mehrheit den Athanasius verdammte und der (unter dem Einfluß der semiarianischen Bischöffe Ursacius und Valens stehende) Kaiser durch Androhung des Exils die Unterschrift dieses Beschlusses er-

---

Gallien geschickt. Es ist kurz und enthält das den drei vorigen gemeinsame. — Ein, im Jahre 345 von den Homöusiasten zu Antiochia aufgestelltes Bekenntnis (die sogen. form. macrostichos) verwirft die Lehre derer, welche leugnen, daß der Sohn *βουλήσει καὶ θελήματι* des Vaters hervorgebracht sei. Begreiflich, wenn man an das §. 44 Anm. 3 gesagte sich erinnert. Das Bekenntnis fährt erläuternd fort: wer das leugne, müsse statuiren, es sei Gott *ἀπροαίρετον* zugestoßen, *ἵνα ἄκων γεννήσῃ τὸν υἱόν.* (Deutlicher Gegensaz gegen den gnostischen Naturprocess.)

zwang. Auf Bitten der athanasianischen Abendländer berief er ein abermaliges Concil nach Mailand (354), aber auch hier gelang es den Semiarianern, den Sieg, dem drohenden Kaiser, die Verdammung des Athanasius durchzusezen. Die Bischöffe Liberius v. Rom, Lucifer v. Calaris, Hilarius v. Pictavium, welche nicht unterschrieben, wurden abgesezt, und eine förmliche Verfolgung der Nicäner trat ein. In Alexandria wurde die Gemeinde des Athanasius vom kaiserl. Feldherrn Syrianus den 9. Febr. 356 in der Kirche überfallen und ein großes Blutbad angerichtet. Athanasius gelang es, sein Leben zu retten; aber ein andrer Feldherr, Sebastian, sezte kurz darauf einen Semiarianer Georg v. Kappadocien, mit Waffengewalt zum Bischof ein. Ebenso wurden allenthalben die nicänischen Bischöffe verjagt.

Aber nun traten die innern Spaltungen der Antinicäner erst in voller Stärke hervor. Ermuthigt durch die Niederlage der Nicäner traten nun die eigentlichen Arianer, an ihrer Spize Aetius (Diakon in Antiochia) Eunomius (in Alexandria) und Acacius (B. v. Cäsarea) mit ihrer Lehre auf einer zweiten sirmischen Synode (357), wo sie die Oberhand hatten, offen hervor, und verwarfen die Homöusie wie die Homousie. Ihnen trat auf der Synode zu Ancyra (358) zunächst diejenige Fraktion der Homöusiasten, welche der Orthodoxie am nächsten stand (und 341 in der zweiten antiochenischen Formel sich einen Ausdruck gegeben hatte) gegenüber[11]; und auf einer dritten sirmischen Synode (358) mußte auf Constantius Befehl die ancyrenische Formel von allen unterschrieben werden. Dies war aber nur die Losung zu einem neuen heftigen Kampfe zwischen Arianern (Anomöern) und Homöusiasten. Vergeblich berief Constantius die Abendländer nach Ariminum, die Morgenländer nach Seleucia zu gleichzeitigen Synoden, um den Streit beizulegen; als er starb, hinterließ er die antinicänische siegreiche Partei in der äußersten Verwirrung.

---

11) Es wurde scharf zwischen *γεννᾶν* und *κτίζειν* unterschieden, daß Jesus ein *κτίσμα* sei, verworfen, und festgestellt, daß der Sohn nicht bloß *κατ' ἐνεργείαν* sondern *κατ' οὐσίαν* dem Vater gleichartig, ὅμοιος, sei. Das Wort ὁμοούσιος aber wurde noch immer — als gleichbedeutend mit *ταυτοούσιος*, d. h. als sabellianisch — verworfen.

§. 46.

c) Innere Entwicklung und äußerer Sieg der orthodoxen Lehre (361—381).

Mit dem Regierungsantritt des Julianus Apostata (361 – 363) trat ein Umschlag auch der innerkirchlichen Verhältnisse ein. Da er als Heide gleichgültig dem Streite zusah, und kein Interesse hatte, auf Einhelligkeit der christlichen Lehre und Kirche hinzuarbeiten, vielmehr ihrer Spaltung sich freuen mochte, so erlaubte er den abgesezten und verbannten homousiastischen Bischöffen die Rückkehr, und mußte so nach Gottes Rath bewirken, daß die nicänische Partei wieder erstarken und sich consolidiren konnte. Denn viele Bischöffe und Gemeinden, welche nur gezwungen die Formel der dritten sirmischen Synode unterschrieben hatten, fielen jezt dem Symb. Nic. wieder zu. Unter dem nicänisch gesinnten Jovian (363 - 364) blieb diese allgemeine Duldung allenthalben — unter seinen orthodoxen abendländischen Nachfolgern Valentinian I (364 - 375) Gratian (375—383) und Valentinian II (375—392) wenigstens in dem, ohnehin durchaus nicänisch gesinnten Occident bestehen. Sein orientalischer Nachfolger Valens (364—378) hingegen, der Bruder Valentinians I., war eifriger ja fanatischer Arianer. Er erlaubte den Arianern, eine Synode zu Lampsacus (365) zu veranstalten; als hier die Mehrheit sich für den Semiarianismus entschied, nahm er ihre Beschlüsse äußerst ungnädig auf, veranstaltete eine Synode in Nicomedien (366), und suchte hier und fortan der ganzen orientalischen Kirche den Arianismus durch Gewalt und Verfolgung aufzuzwingen. Gerade diese Drangsal hatte den erst inneren dann äußeren Sieg der orthodoxen Lehre zur Folge. Denn indem die charakterlosen unter den Semiarianern, des Kaisers Wunsch willfahrend, dem Arianismus beitraten, wurde die semiarianische Partei von ihren schlechten Elementen gereinigt, und es gewann in ihr jene ehrenwerthe Richtung die Oberhand, welche (vgl. §. 45 Anm. 10) im Grunde orthodox dachte und nur den Ausdruck *ὁμοούσιος* aus Scheu vor sabellianischer Deutung perhorrescirte. An der Spize dieser Richtung standen Basilius der Große, B. v. Cäsarea[1]) und Cyrill v. Jerusalem[2]). Entschiedene Gegner des Arianismus, erkannten sie

1) Nicht zu verwechseln mit dem Homöusiasten Basilius B. v. Ancyra, der die Seele der dritten sirm. Synode gewesen war.

2) Der geringe Bruchtheil der Semiarianer, welcher weder dem Arianismus beitrat, noch der Richtung des Basilius sich anschloß, wurde (nach einem abgesezten B. Macedonius v. Constantinopel) Macedonianer genannt.

mehr und mehr den Werth und die wirkliche Bedeutung der athanasianischen Lehre; „er habe im Grunde nie eine andere Anschauung gehabt," schrieb Basilius (epist. 223), „einem Saatkorn gleich sei seine Erkenntnis gewachsen, ohne ihre Art zu verändern." Athanasius aber erkannte seinerseits an, daß zwischen ihm und Basilius mehr eine Verschiedenheit des Ausdrucks als der Meinung obgewaltet habe [3]). So kam es denn dahin, daß jene bisherigen sogenannten „Semiarianer" jezt dem nicänischen Symbol beitraten, und den Ausdruck *ὁμοούσιος* annahmen, wobei sie jedoch einer sabellianischen Deutung desselben mittelst einer scharfen und dankenswerthen Unterscheidung der Begriffe *οὐσία* (Wesen) und *ὑπόϛασις* (Existentes) vorbauten [4]).

Doch nicht überall und nicht sogleich gelang diese Verständigung zwischen den „neuen Nicänern" und den „alten Nicänern." Unter den lezteren gab es hin und wieder noch manche, welche, wie einst Eusthatius und Photinus (§. 45, Anm. 2), wirklich *ὁμοούσιος* im sabellianischen Sinne nahmen, und im Abendlande, wo schon seit Kallistus und Dionysius Romanus Zeiten der Monarchianismus

---

3) Athanas. de synodis §. 41: *Πρὸς δὲ τοὺς ἀποδεχομένους τὰ μὲν ἄλλα πάντα τῶν ἐν Νικαίᾳ γραφέντων, περὶ δὲ μόνου· τὸ Ὁμοούσιον, ἀμφιβάλλοντας, χρὴ μὴ ὡς πρὸς ἐχθροὺς διακεῖσθαι· καὶ γὰρ καὶ ἡμεῖς οὐχ ὡς πρὸς Ἀρειομανίτας, οὐδ' ὡς μαχομένους πρὸς τοὺς πατέρας ἐνιϛάμεθα, ἀλλ' ὡς ἀδελφοὶ πρὸς ἀδελφοὺς διαλεγόμεθα, τὴν αὐτὴν μὲν ἡμῖν διάνοιαν ἔχοντας, περὶ δὲ τὸ ὄνομα μόνον διστάζοντας.*

4) Basil. M. epist. 125, 1. *Καί τινες τῶν ἀπὸ τῆς δυσσεβείας τοῦ Λίβυος Σαβελλίου, ὑπόϛασιν καὶ οὐσίαν ταὐτὸν εἶναι ὑπολαμβάνοντες, ἐκεῖθεν ἕλκουσι τὰς ἀφορμὰς . . . ἐκ τοῦ ἐγγεγράφθαι τῇ πίϛει ὅτε ἐὰν δέ τις λέγῃ ἐξ ἑτέρας οὐσίας ἢ ὑποϛάσεως τὸν υἱὸν, ἀναθεματίζει κλ. Οὐ γὰρ ταὐτὸν εἶπον ἐκεῖ οὐσίαν καὶ ὑπόϛασιν . . . . ἀλλὰ δῆλον ὅτι, ὡς τῶν μὲν ἀρνουμένων τὸ ἐκ τῆς οὐσίας εἶναι τοῦ Πατρὸς, τῶν δὲ λεγόντων οὔτε ἐκ τῆς οὐσίας ἀλλ' ἐξ ἄλλης τινὸς ὑποϛάσεως, οὕτως ἀμφότερα ὡς ἀλλότρια τοῦ ἐκκλησιαϛικοῦ φρονήματος ἀπηγόρευσαν· ἐπεὶ, ὅπου γε τὸ ἑαυτῶν ἐδήλουν φρόνημα, εἶπον ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρὸς τὸν Υἱὸν, οὐκέτι προσθέντες καὶ τὸ ἐκ τῆς ὑποϛάσεως.* Ep. 236, 6. *Οὐσία δὲ καὶ ὑπόϛασις ταύτην ἔχει τὴν διαφορὰν, ἣν ἔχει τὸ κοινὸν πρὸς τὸ καθ' ἕκαϛον . . . διὰ τοῦτο οὐσίαν μὲν μίαν ἐπὶ τῆς θεότητος ὁμολογοῦμεν . . . . ὑπόϛασιν δὲ ἰδιάζουσαν, ἵν' ἀσύγχυτος ἡμῖν καὶ τετρανωμένη ἡ περὶ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ καὶ Ἁγίου Πνεύματος ἔννοια ἐνυπάρχῃ . . . . Κοινὸν ἡ θεότης, ἴδιον ἡ πατρότης κλ.* Wer *οὐσία* für gleichbedeutend mit *ὑπόϛασις* nehme, der nehme, indem er den Sohn für *ὁμοούσιος τῷ πατρί* erkläre, in Gott nur drei *πρόσωπα* (d. h. larvae der Mimen, also nur drei Rollen, die die eine Person spiele) an; die orthodoxe Lehre dagegen seze in Gott drei *ὑποϛάσεις* (tria existentia).

seine Vertreter gefunden, und wo überdies der Umstand, daß das damalige Latein für *οὐσία* und *ὑπόστασις* nur das eine Wort substantia bot (denn die Schultermini existentia und subsistentia für *ὑπόστασις* sind jüngeren Ursprungs) verwirrend wirkte [5]), scheint die Neigung zu einer sabellianischen Auffassung der nicänischen Lehre ziemlich verbreitet gewesen zu sein. In Antiochia kam diese noch vorhandene Verwirrung zum Ausbruch, und gefährdete auf lange die Verständigung. Dort ward 361 Meletius, ein „neuer Nicäner" zum Bischof ernannt; aber die seit 331 (vgl. §. 45 bei Anm. 3) dort als schismatische Kirchgemeinschaft fortbestehenden sabellianisirenden Anhänger des Eusthatius wollten ihn nicht anerkennen, weil sie seine Lehre von drei Hypostasen für Tritheismus hielten. Und dadurch, daß Lucifer B. v. Calaris ihren Presbyter Paulinus ihnen zum Bischof weihte, wurde ihr Schisma nicht allein befestigt, sondern führte alsbald zu einem weitergreifenden Schisma, insofern das Morgenland den Meletius, das Abendland nebst Aegypten den Paulinus für den rechtmäßigen Bischof anerkannte. So ward zwischen beiden Theilen der christlichen Kirche die Kirchgemeinschaft völlig aufgehoben.

Da starb Valens (378); Gratian übernahm die Regierung des Morgenlandes, und nahm Theodosius den Großen (379—395), einen Spanier und eifrigen Nicäner, zum Mitregenten an. Dieser erklärte sofort das nicänische Bekenntnis für das zu Rechte bestehende, und berief eine zweite öcumenische Synode nach Constantinopel (381), welche das nicänische Symbol bestätigte und mit Zusätzen vermehrte, in welchen namentlich auch die von den Arianern und sogar von einzelnen „neuen Nicänern" bestrittene Gottheit und ewige Persönlichkeit des h. Geistes festgestellt wurde [6]). Zugleich wurde hier die Lehre des B. Apoli-

---

5) Wenn die Abendländer *ὑπόστασις* von *οὐσία* unterscheiden wollten, brauchten sie für ersteres das Wort persona. Allein auch dies Wort war zweideutig, da es seinem ursprünglichen Sinne nach (geradeso wie *πρόσωπον*) die Maske des Schauspielers oder die Rolle desselben bezeichnete.

6) *Πιστεύομεν εἰς ἕνα θεὸν, πατέρα παντοκράτορα, ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς, ὁρατῶν τε πάντων καὶ ἀοράτων· καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν, τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ τὸν μονογενῆ, τὸν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα πρὸ πάντων τῶν αἰώνων, φῶς ἐκ φωτὸς, θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα, οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρὶ, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο· τὸν δὲ δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα ἐκ τῶν οὐρανῶν καὶ σαρκωθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου, καὶ ἐνανθρωπήσαντα· σταυρωθέντα τε ὑπὲρ ἡμῶν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου καὶ παθόντα καὶ ταφέντα καὶ ἀναστάντα ἐν τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ κατὰ τὰς γραφάς· καὶ ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανοὺς, καὶ καθεζόμενον*

narios (Apollinaris) v. Laodicea, daß in der Person Jesu der *λόγος ἄπαθος* und *ἄτρεπτος* die Stelle des menschlichen *νοῦς* vertreten habe, verworfen [7]). Es war dies ein Vorspiel der großen Kämpfe über die Naturen in Christo, welche die drei folgenden Jahrhunderte bewegen sollten.

Aber die Trinitätscontroverse selbst war noch nicht zu völliger Reife ausgetragen. Abgesehen von der im Grunde rein formellen

---

ἐκ δεξιῶν τοῦ πατρὸς, καὶ πάλιν ἐρχόμενον μετὰ δόξης, κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς· οὗ τῆς βασιλείας οὐκ ἔσται τέλος. Καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα, τὸ κύριον, τὸ ζωοποιὸν, τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον, τὸ σὺν πατρὶ καὶ υἱῷ συμπροσκυνούμενον καὶ συνδοξαζόμενον, τὸ λαλῆσαν διὰ τῶν προφητῶν· εἰς μίαν ἅγιαν καθολικὴν καὶ ἀποστολικὴν ἐκκλησίαν. Ὁμολογοῦμεν ἓν βάπτισμα εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν· προσδοκῶμεν ἀνάστασιν νεκρῶν καὶ ζωὴν τοῦ μέλλοντος αἰῶνος. Ἀμήν.

7) Apolinarios hatte die an sich richtige Tendenz, der verkehrten Vorstellung entgegenzutreten, als ob „der *λόγος* sich mit einem Menschen, Jesu, vereinigt habe" (Apol. epist. ad episc. Aegypt. bei Leont. adv. fraud. Apollin. p. 600 ff), vielmehr sei der *λόγος* selbst Fleisch geworden" (ibid.); „Jesus habe nicht einen Gott in sich, sondern sei selbst Gott; die Gleichheit des Wesens mit dem Vater sei vor der Menschwerdung dagewesen, die Gleichheit mit den Menschen durch die Menschwerdung hinzugekommen." (Bei Greg. Nyss. antirrhet. cp. 18 u. cp. 22). Soweit ist alles in der Ordnung. Nun behauptet er aber, von einer äußerlichen Trichotomie ausgehend (wo der *νοῦς* ihm nicht als die zum Bewußtsein entfaltete *ψυχή*, sondern als eine besondre zweite Substanz neben der *ψυχή* erscheint), daß der *λόγος* — nicht: Mensch (d. h. echt menschliche, menschlich empfindende und wollende Menschenseele mit menschlichem Geist und Denken) geworden sei — sondern: daß der *λόγος* in dem Menschen Jesu die Stelle des *νοῦς* vertreten habe, so, daß Jesus kein wirklicher Mensch mit menschlichem *νοῦς* neben der menschlichen *ψυχή* und dem menschlichen *σῶμα* gewesen, sondern nur „*ὡς ἄνθρωπος*" (bei Greg. Nyss. cp. 35); in Jesu sei neben dem Menschenleib und der Menschenseele anstatt eines Menschengeistes der unveränderliche, leidensunfähige, göttliche *λόγος* vorhanden gewesen (bei Greg. Nyss. cp. 42, bei Theodoret dialog III, p. 170; vgl. Greg. Naz. oratio 46, p. 722; *ψυχῆς τε καὶ σώματος κατὰ τὸ ἀνθρώπινον ὄντων, νοῦ δὲ μὴ ὄντος, ἀλλὰ τὸν ἐκείνου τόπον τοῦ θεοῦ λόγου ἀναπληροῦντος*); seinem Geiste nach sei mithin Jesus Gott, seinem Körper und seiner Seele nach Mensch (bei Greg. Nyss. cp. 22), ein *θεὸς σαρκοφόρος*. — Nun ist klar, wie Apolinarios hiedurch das, was er will: das Mensch- werden des *λόγος* und die Einheit der Person Christi, gerade verfehlt und zerstört, indem seiner Lehre zufolge der Logos gerade kein echter Mensch wird, und die Person Christi wirklich ein compositum ist, (nur nicht ein compos. aus einem Gott und einem Menschen, wohl aber aus einem Gott und zwei Dritteln eines Menschen.) Seine Anhänger wurden Dimoiriten oder (nach einem seiner Schüler) Vitalianer genannt.

Terminologie, welche über den innertrinitarischen Unterschied von Vater Sohn und Geist sich in der patristischen Literatur (von Greg. Naz. an) noch weiter ausbildete (wonach dem Vater die ἀγεννησία, dem Sohne die γεννησία, dem h. Geiste die ἔκπεμψις oder ἐκπόρευσις als ἰδιότητες zugeschrieben wurden) — abgesehen ferner von der in speculative Grübelei sich verlierenden Controverse zwischen Morgen- und Abendländern, ob der heil. Geist, wie jene lehrten, vom Vater, oder, wie diese auf einer Synode zu Toledo (589) feststellten, a patre filioque den ewigen Ausgang seiner Existenz nehme, — so erfuhr die nicänische Trinitätslehre im Abendlande hauptsächlich durch den Einfluß Augustin's (Aug. de trinitate libri XV) noch eine wahrhaft fruchtbare Weiterbildung und lezte Vollendung, welche später in dem (fälschlich dem Athanasius zugeschriebenen und daher „athanasisch" genannten) Symbolum Quicunque[8]) ihren Ausdruck fand. Schon oben wurde erwähnt, daß im Abendlande eine wenn auch nicht sabellianische, doch sabellianisirende, wenigstens dem Tritheismus widerstrebende Anschauung die verbreitete war, und bei besonnenem Urtheil muß man zugestehen, daß in derselben ein Wahrheitsmoment lag, welches verwerthet werden mußte. Dies Wahrheitsmoment aufgefunden, präcisirt, gegen wirklich-sabellianische Misdeutung sicher gestellt und auf den richtigen Ausdruck gebracht zu haben, ist eben des Augustinus großes Verdienst. Es ist nämlich offenbar ein Unterschied zwischen dem Begriff des Personseins im trinitarischen und dem der Persönlichkeit im creatürlich menschlichen Sinn[9]); als der Sohn Mensch ward, ist er offenbar als ein persönliches Wesen aus dem Vater herausgetreten in einem Sinne, wie er als ewiger Logos dem Vater nicht gegenüberstand; er ward eine individuelle, d. i. in Zeit und Raum stehende Persönlichkeit, während Vater, Sohn und Geist in dem ewig-trinitarischen Verhältnis, obzwar drei Hypostasen oder „personae," doch jedenfalls nicht drei nebeneinanderstehende individuelle „Persönlichkeiten" sind. Diesen Gedanken sprach Augustinus aus de trin. VII, 11 f.

8) Dasselbe scheint in der afrik. Kirche, und zwar nach und nach, entstanden zu sein. Einzelne in ihm vorkommende Formeln finden sich von 675 an in den Bekenntnissen einzelner Synoden; in seiner Ganzheit erscheint es erst zu Karls d. Großen Zeit.

9) Vgl. Beyschlag, zur paulinischen Christologie (Stud. u. Krit. 1860, III, S. 452.) Nur darf man dies nicht mit Beyschlag dahin steigern, daß der Logos als „persönliche Idee" in Gott gewesen sei, und sich dann in einer menschlichen, bewußt und willenhaft werdenden Persönlichkeit verwirklicht habe." Bewußt und willenhaft war der Logos schon als ewiger (vgl. Phil. 2, 6 ff.) sonst wäre er ja nicht „persönlich" gewesen.

in den Worten: Non tantum est unus homo, quantum tres homines sunt . . . at in Deo non ita est; non enim major essentiâ est pater et filius et spiritus s. simul, quam solus pater aut solus filius . . . . Neque cum audierit patrem solum deum, separet inde filium aut spiritum sanctum. Und demgemäß stellte nun das Symb. Quicunque den Satz auf: Pater aeternus, Filius aeternus, Spiritus aeternus est; sunt tamen non tres aeterni, sed unus aeternus, mit welcher Lehrformel einer tritheistischen Ausdeutung der tres personae in glücklicher und treffender Weise vorgebaut war[10]. Der in sich dreipersönliche Ewige ist der Creatur gegenüber nicht eine Mehrheit, sondern der Eine Gott, und steht als Ewiger d. h. noch abgesehen von der Menschwerdung des Sohnes und Sendung des h. Geistes auf Erden) den vielen einzelnen geschaffenen Persönlichkeiten als die Eine unerschaffene Person gegenüber, obwohl er in sich eine Dreiheit der Hypostasirung, ein dreifaches Ich, hat.

---

10) Das Symb. Quicunque lautet: Quicunque vult salvus esse, ante omnia opus habet, ut teneat catholicam fidem; quam nisi quisque integram inviolatamque servaverit, absque dubio in aeternum peribit. (Dieser aus den Jahrhunderten des erstarrten Orthodoxismus stammende Eingang darf uns gegen den theolog. Werth der nun folgenden materiellen Bestimmungen nicht blind machen.) Fides autem catholica haec est, ut unum deum in trinitate, et trinitatem in unitate veneremur, neque confundentes personas neque substantiam separantes. Alia enim est persona Patris, alia Filii, alia Spiritus sancti; sed Patris et F. et Sp. s. una est divinitas, aequalis gloria, aequalis majestas. Qualis P talis F. talis et Sp. s. Increatus P. increatus F. increatus Sp. s.; immensus P. immensus F. immensus et Sp. s. Aeternus P. etc. . . Et tamen non tres aeterni, sed unus aeternus, sicut non tres increati, nec tres immensi, sed unus increatus et unus immensus. Similiter omnipotens P. omnipotens F. etc. . . et tamen non tres omnipotentes sed unus omnipotens. Ebenso deus . . dominus . . . . Quia sicut singillatim unamquamque personam et deum et dominum confiteri christiana veritate compellimur, ita tres deos aut dominos dicere catholica religione prohibemur. Nun folgen Bestimmungen über die ἰδιότητες in den Worten: Pater a nullo est factus nec creatus nec genitus. Filius a Patre solo est, non factus, non creatus, sed genitus. Spiritus s. a Patre et Filio, non factus, non creatus, nec genitus est, sed procedens. Unus ergo Pater, nec tres patres; unus Filius nec etc. . . . Et in hac trinitate nihil prius aut posterius, nihil majus aut minus, sed totae tres personae coaeternae sibi sunt et coaequales. Ita ut per omnia, sicut jam supra dictum est, et unitas in trinitate et trinitas in unitate veneranda sit. Qui vult ergo salvus esse, ita de trinitate sentiat.

§. 47.

Der erste origenistische Streit (394—404).

Zwischen den arianischen Streit über die Ewigkeit des Sohnes Gottes und den nestorianischen über das Verhältnis des Sohnes Gottes zu seiner angenommenen menschlichen Natur fällt in die Mitte hinein eine Streitigkeit, welche für die Lehrentwicklung ohne Frucht, aber lehrreich genug ist, um die Signatur jener Zeit und die wachsende Entartung des Christenthums zu erkennen. Es war das unsterbliche Verdienst des Origines gewesen, zuerst die Lehre von der Ewigkeit und Homousie des Logos auf speculativem Gebiete durchgefochten und zu ihrem Rechte gebracht zu haben. Wenn seine Speculation nach anderen Seiten hin bedenkliche gnostisirende Auswüchse gehabt hatte (vgl. §. 13), so war es eine einfache Forderung christlicher Pietät, sein Andenken deshalb nicht zu schänden, den großen Mann nicht im Grabe zu verunglimpfen wegen Lehren, die bei seinen Lebzeiten wenn auch nur von einer Minderheit getheilt, doch von Allen waren geduldet worden. Jezt aber mußte der Name des Mannes dazu dienen, um in und mit ihm die ganze, dem Mönchthum vor allem verhaßt gewordene speculative Richtung, wo sich noch Reste derselben zeigten[1]), niederzuschlagen. Methodius B. v. Olympus in Lycien hatte (um 303) sich darauf beschränkt, in einer gelehrten Schrift die verkehrte Lehre des Origenes von der Leiblichkeit als einer Fessel der Seele und einem Correlat der Sünde, freilich auch schon pietätlos, zu bekämpfen. In Folge des arian. Streites war aber eine wahre Manie eingerissen, Häresieen ausfindig zu machen und sammt ihren Urhebern zu „verdammen.“ Als nun Johannes B. v. Jerusalem nicht mit Unrecht gegen den groben Anthropomorphismus der Mönche, welche Gotte geradezu einen Leib mit Gliedern zuschrieben, in Predigten sich aussprach, als Hieronymus (selbst Mönch) ohne die dogmatischen Irrthümer des Origenes zu theilen, doch dessen große exegetische Verdienste anerkannte, und Rufinus (Presb. erst in Aquileja, nun in Jerusalem) seines Freundes Hieronymus Bewunderung für Origines theilte, kam Aterbius, ein sonst unbekannter Mann, nach Jerusa-

---

1) Im Anfang des 4. Jahrhunderts lebten in Gregor v. Neocäsarea, Pierius, Didymus, Theognostus in Alexandria und Pamphilus v. Cäsarea noch begeisterte Anhänger des orig. Lehrsystems. Sie erfuhren aber schon manchfache Anfeindungen deshalb. (Pamphil. apol. de Orig. pag. 17 ff. in Opp. Orig. tom. IV, append.)

lem, und trat mit wüthenden Aeußerungen gegen die Kezereien des Origenes auf. Ihn zu beschwichtigen, erklärte Hieronymus, daß auch er das, was Origenes irriges gelehrt — daß der Leib ein Gefängnis der Seele, daß keine Auferstehung des Leibes, daß eine schließliche Bekehrung der Teufel zu erwarten, daß das Paradies u. a. allegorisch zu erklären sei — „verdamme.“ Auf Aterbius folgte Vigilantius (394) mit einer direkten Anklage gegen Hieronymus, und nur noch eifriger „verdammte“ dieser jene Irrlehren des Origenes. Endlich reiste der alte Epiphanius, B. v. Salamis in Cypern, nach Jerusalem (394), hielt eine Predigt gegen Origenes, so absurd, daß Gelächter in der Kirche entstand, und B. Johannes ihn von der Kanzel weisen mußte; und als nun Johannes eine Predigt gegen den Anthropomorphismus hielt, verlangte Epiphanius, daß ebenso andrerseits auch die Lehren des Origines verdammt werden sollten. Da aber Johannes und Rufinus hierin nicht so geschmeidig waren, wie Hieronymus, so denuncirte Epiphanius jene bei den paläſtinensischen Mönchen, und bewirkte, daß diese sich von ihrem B. Johannes als von einem Kezer lossagten. Auch Hieronymus brach mit Johannes und Rufinus. Johannes aber, ein ebenso friedfertiger und besonnener als charakterfester Mann, wandte sich an Bisch. Theophilus v. Alexandria mit der Bitte, den Streit zu vermitteln. Nach mehreren vergeblichen Versuchen kam es zwischen den beiden ehemaligen Freunden Hieronymus und Rufinus zu einer persönlichen Aussöhnung (397) und in Folge dessen zu einer Beilegung des Schisma, in der Art, daß eine Verdammung der orig. Lehre nicht gefordert und jeder Theil bei seiner Ansicht bleiben sollte[2]).

Die persönliche Freundschaft zwischen Rufinus und Hieronymus erhielt bald in Folge der Eitelkeit und Reizbarkeit des lezteren neue Stöße[3]). Die kirchliche Ruhe aber ward in Aegypten neu ge-

2) Ut vos essetis catholici, non ut essemus haeretici.

3) Rufin, ins Abendland zurückgehrt, übersezte (398) Orig. περὶ ἀρχῶν in's Lateinische; in der Vorrede berief er sich auf das Beispiel des Hieronymus, der ja auch origenistische Schriften in's Latein übersezt habe, und zwar so meisterhaft ut pater verbi sit potius, quam interpres. Arglos fügte er bei, daß Hieron. den Orig. für den alterum post apostolos ecclesiae doctorem erklärt habe, war jedoch so vorsichtig zu bemerken, daß Hieron., wo bei Orig. sich offendicula fänden, omnia elimavit interpretando. Durch die dankenswerthen Bemühungen einer ränkesüchtigen röm. Dame, Marcella, bekam Hieronymus ohne Wissen Rufins eine Abschrift jener Vorrede, ehe das Buch nur erschienen war, zugestellt. Hieronymus, eitel auf den Ruhm, der orthodoxeste aller Orthodoxen zu sein, und durch das vom Altvater Epiphanius ihm erwiesene Vertrauen völlig benebelt, will den Orig. niemals gelobt haben, und rechnet dem Rufinus

stört. Obgleich hier schon der alte Pachomius (um 340 vgl. §. 33) auf eine beschränkt fanatische Weise seine Mönche vor den „abscheulichen Irrthümern" des Origines gewarnt, und wo er Schriften von ihm fand, sie ihnen weggenommen und in's Wasser geworfen hatte[4]), so hatte sich trozdem die Vorliebe für die origenistische Theologie unter einem Theile der nitrischen Mönche verbreitet, und es standen jezt unter ihnen eine „origenistische" und eine „anthropomorphistische" Partei einander scharf gegenüber. Theophilus v. Alexandria stand von Haus aus auf Seite der ersteren; persönliche Händel brachten ihn auf die andre Seite. Einem Presbyter Isidorus, der von einer Wittwe tausend Goldstücke für die Armen empfangen und ohne Wissen des geld- und baulustigen Theophilus vertheilt hatte, zürnte dieser, und bestach einen Knaben, den Isidorus der Knabenschänderei fälschlich anzuklagen; die Mutter des Knaben entdeckte die Tücke dem Isidor; dieser floh zu den origenistischen nitrischen Mönchen. Etwa gleichzeitig erzürnten den Theophilus zwei dieser Mönche[5]), die er wider ihren Willen zu Bischöffen gemacht, dadurch, daß sie, ärgerlich über sein ärgerliches Leben, ihre Bischofsstellen aufgaben und in ihr Kloster zurückkehrten. Noch hatte Theophilus sich nicht gegen die Origenisten, vielmehr in scharfen Predigten gegen den Anthropomorphismus ausgesprochen. Als aber nun eine Horde fanatischer anthropomorphistischer Mönche in Alexandria einrückte und den Pöbel gegen ihn aufwiegelte, trat der feige charakterlose Mann ihnen mit den Worten entgegen: „Ich sehe euer Angesicht als Gottes Angesicht," erfüllte ihr Begehren, den Origenes zu verdammen (400) und erlangte auch von den Bischöffen zu Rom und Mailand, daß sie das gleiche thaten. Epiphanius und Hieronymus jubelten ihm in schmeichlerischen Briefen für diese Heldenthat ihre Glückwünsche zu! Wie nun eine An-

---

diese Erinnerung an früher geschehenes als eine Sünde des Verrathes an. Darüber entspinnt sich zwischen beiden ein langer und von Hieronymus Seite gereizter Brief- und Schriftenwechsel, der zu nichts führt und dessen Verlauf im einzelnen kein weiteres Interesse bietet, als den Charakter beider Männer uns kennen zu lehren. — B. Anastasius v. Rom (398—401), gegen Rufinus aufgehezt, forderte diesen (der mittlerweile nach Aquileja zurückgekehrt war) zur Verantwortung auf; und Rufin übersandte ihm eine Vertheidigungsschrift; mit welchem Erfolg, ist unbekannt, daß Anastasius ihn in den Bann gethan, unerweislich (Walch VII, S. 493 f.) — Rufin starb zu Aquileja 410.

4) Vita Pachom. pag. 25 ff. in den Antwerpner Acta Sctorum, Monat Mai, 3ter Band, Anhang.

5) Es waren zwei von vier leiblichen Brüdern, die man wegen ihrer Körpergröße „die langen Brüder" nannte.

zahl nitrischer origenistischer Mönche zu Theophilus kam, um für den gebannten Isidor Fürbitte einzulegen, schlug er einem derselben, einem Greis, in's Gesicht, daß das Blut aus der Nase floß, und herrschte ihn an mit den Worten: „Kezer! verfluche den Origines!" Mit einer Pöbelhorde überfiel er sodann ihre Klöster, plünderte und verbrannte dieselben; die Mönche flohen nach Palästina; auch hier durch Theophilus vertrieben, flohen ihrer fünfzig nebst Isidor und den „langen Brüdern" (s. Anm. 5) zu Johannes Chrysostomus, einem frommen, edlen, charakterfesten, sittenstrengen, offenen und zuweilen bis zur Unklugheit offenen Mann, welcher Presbyter in Antiochia gewesen und 398 Patriarch von Constantinopel geworden war. Dadurch daß der edle Chrysostomus sich der Unglücklichen annahm, wurde auch Byzanz von der Flamme des Kampfes ergriffen, um so mehr, als der elende Theophilus Chrysostomum schon lange um seine einflußreichere Stelle und seinen Predigerruhm beneidete. Chrysostomus hatte durch seine ehrenwerthe Strenge unter den ihm untergebenen Bischöffen, durch seine unerschrockene Kühnheit auf der Kanzel am Hofe sich Feinde gemacht. Ein Theophilus fand also Mittel und Wege, ihn zu stürzen.

Chrysostomus hatte die Flüchtlinge zum Gottesdienst, aber nicht, bis ihre Unschuld erwiesen sein werde, zum Abendmahl zugelassen, und ihnen für anständige Wohnung gesorgt, auch bei Theophilus selbst Fürbitte für sie eingelegt. Dieser schickte dafür Klagschriften gegen die Flüchtlinge an den Hof. Die geängsteten übergaben dem Chrysostomus nun ihrerseits eine Klagschrift gegen Theophilus und seine vielen Verbrechen. Chrysostomus, dem Aergernis vorzubauen, sezte Theophilum davon in Kenntnis und drang in ihn, die Sache gütlich beizulegen. Der Elende, sich entlarvt sehend, schwoll in nur größerem Haß, und antwortete trozig; die Flüchtlinge aber, welchen Chrysostomus erklärte, nichts weiteres für sie thun zu können, wandten sich an die Kaiserin Eudoxia (des Arkadius Gemahlin), und erlangten, daß dem Chrysostomus eine Untersuchung gegen Theophilus aufgetragen wurde. Dieser wurde durch einen Staatsbeamten nach Constantinopel vorgeladen, wußte aber die Reise zu verzögern, und schickte den alten Epiphanius voraus, welcher zu Constantinopel allen Umgang mit Chrysostomus mied, hinter seinem Rücken die dortigen Bischöffe zur Verdammung des Origines aufforderte und theilweise bewog, die langen Brüder im öffentlichen Gottesdienst in den Bann that, kurz alles that, um Chrysostomus in den Verdacht der Häresie zu bringen, als ihn aber Chrysostomus auf die Gesezwidrigkeit seines Gebarens aufmerksam machte, in armseliger Verzagtheit rasch abreiste und unterwegs starb. Inzwischen

war es Theophilus gelungen, des Beistandes aller Feinde, die Chrysostomus unter der Geistlichkeit und am Hofe hatte, vor allem der über seine freimüthigen Strafpredigten misvergnügten Eudoxia, sich zu versichern. Er erschien in Constantinopel, hielt mit mitgebrachten ägyptischen und einigen misvergnügten thracischen Bischöffen auf einem Landgut: „die Eiche" bei Chalcedon eine Winkelsynode (403), klagte den Chrysostomus verschiedener Verbrechen an[6]), und lud ihn vor. Da er vor einem so widerrechtlichen Tribunal zu erscheinen sich weigerte, selbst noch als Kaiser Arkadius es ihm gebot, erklärte Theophilus ihn für abgesezt; der Kaiser bestätigte das Urtheil. Das Volk wollte sich seinen Chrysostomus nicht nehmen lassen und tumultuirte; da entfernte sich der Ehrenmann heimlich und begab sich in das ihm angewiesene Exil. Aber Tags darauf kam ein großes Erdbeben, das jedermann für ein Gericht Gottes ansah. Zudem entlarvte Theophilus sich selbst, indem er jezt plözlich die langen Brüder sammt den Vertriebenen auf eine nichtssagende Abbitte hin zum Abendmahle zuließ, auch in des Origenes Schriften lesend selber ertappt wurde. Sogleich in der nächsten Nacht schickte Eudoxia Boten, den verbannten Chrysostomus zurückzuholen. Theophilus ergriff die Flucht, und wurde vom Volk zu Alexandria übel empfangen.

Chrysostomus blieb aber nur kurze Zeit im Amte. Die Kaiserin hatte sich eine Bildsäule sezen lassen; die Schauspiele und Feste, welche bei dieser Säule gehalten wurden, wollte Chrysostomus nicht dulden, weil die Säule ganz nahe an der Sophienkirche stand. Wie nun Eudoxia die Entscheidung einer Synode übertragen wollte, hielt er eine Predigt, die mit den Worten begann: „Herodias wüthet, raset, tanzt, und verlangt Johannis Haupt auf einer Schüssel." Das war wohl sehr freimüthig, aber weder weise, noch gerecht, noch der Pflicht gegen die Obrigkeit angemessen. So durfte sich der Mann, der eine seltene Perle seines Zeitalters war, dessen Tugenden aber in Fehler ausarteten, nicht beklagen, daß er (404) von neuem abgesezt und nach Pontus verwiesen wurde, wo er 407 starb[7]).

---

6) Einer der Klagpunkte war, er habe den ehrwürdigen Epiphanius einmal einen Teufel und kleinen Narren genannt — freilich eine verbrecherische Wahrheit, wenn er sie wirklich gesagt hätte!

7) Specielle Quellen für die Geschichte dieses Streites sind außer einer Reihe einzelner (in des Hieronymus Briefen und anderwärts zerstreuter) Schreiben und Aktenstücke noch insbesondere Palladius de vita Chrysostomi, Socrates h. e. 6, 3—18, Sozom. h. e. 8, 2—20. — Für das Studium zu empfehlen ist Neander „der h. Joh. Chrysostomus und die Kirche in dessen Zeitalter" (Berlin 1821—22).

§. 48.

Der nestorianische Streit. a) Die Grundanschauungen.

Der nestorianische, sowie der eng an ihn sich schließende eutychianische Streit über die Naturen Christi hat mit dem arianischen dies gemein, daß es um dogmatisch wichtige Fragepunkte sich handelt und durch eine inhaltreiche Dialektik hindurch zu wesenhaften Ergebnissen kommt, mit dem origenistischen aber dies, daß in den Charakteren der Kämpfer, und zwar diesmal auf beiden Seiten, sich der Geist jener Verweltlichung und jenes Fleischessinnes zeigt, dem die Kirche im Verlaufe des vierten Jahrhunderts unterlegen war. Man darf sich aber durch die trübe Art der Führung des Kampfes nicht verleiten lassen, die Wichtigkeit des dogmatischen Gegensazes, um den es sich handelte, zu unterschäzen[1]); vielmehr sind die beiden dogmatischen Grundanschauungen, um die es sich handelte, vor allem zu klarer Darstellung zu bringen.

Die in ihren Ausläufen verkehrte und mechanische Lehrfassung des Apolinarios hatte (vgl. §. 46 Anm. 7) zu ihrem Wurzelpunkte die ganz richtige Tendenz, mit der Menschwerdung Ernst zu machen, und über eine bloße Verbindung des Gottessohnes mit einem Menschensohne hinauszukommen. Daß und warum dies dem Apolinarios nicht gelang, und wie er selbst am Ende bei einer bloßen Verbindung eines übermenschlich-ewigen Geistes mit einer menschlichen Seele und einem Menschenleibe anlangte, ist oben gezeigt worden. Jezt müssen wir diejenige Anschauung ins Auge fassen, welcher Apolinarios entgegenzutreten beabsichtigte. Es war dies die Anschauung eines Greg. v. Nyssa und Gregor von Nazianz (siehe Anm. 7), die Anschauung der antiochenischen Schule, welche in Diodorus von Tarsus († 394) und dessen Schüler

---

1) Aeltere Kirchenhistoriker gehen so weit, den Streit zwischen Nestorius und Cyrill als bloßen Wortstreit darzustellen! Aber auch unter den übrigen sind die wenigsten in das eigentliche Wesen des Streitpunktes eingedrungen. Selbst Gieseler (I §. 86) redet von einem bloßen Mehr und Minder der Trennung der Naturen oder der Betonung der Gottheit Christi. Auch der gründliche Walch bringt nicht in den Unterschied der beiden Grundanschauungen, um die es sich handelt, ein, weil er die des Nestorius selbst theilt; vgl. V, 846, wo er behauptet, darüber daß die menschliche Natur (als concreter Bestandtheil) aus der Jungfrau Maria entstanden sei, sei Cyrill mit Nestorius einig gewesen!! Dann wäre freilich der ganze Streit ein bloßer Wortstreit gewesen! Der einzige, welcher die beiden Grundanschauungen richtig erkannt und scharf dargestellt hat, ist Niedner (Gesch. d. chr. Kirche §. 130, III).

Theodorus von Mopshuestia († 429) ihre volle Ausbildung und ihre wichtigsten Vertreter gefunden hat. Nach ihr hat der Sohn Gottes, der ewige Logos, „einen vollkommenen Menschen angenommen," den er zu diesem Behufe durch den heiligen Geist in Maria entstehen und aus ihr geboren werden ließ, und mit welchem er sich „verband", den er vom Tod erweckte und in den Himmel aufnahm. Gleichwohl seien es nicht zwei Söhne Gottes, sondern bei dem Wort „Sohn Gottes" habe man zunächst an den Logos, zugleich hiemit aber „an das vom Logos Angenommene, an Jesum von Nazareth" zu denken[2]), welcher leztere an dem Namen und der Ehre des „Sohnes Gottes" wegen seiner engen Verbindung mit ihm theilnehme.

Nicht zwei „Söhne Gottes" waren es demnach; wohl aber zwei Söhne: der Sohn Gottes und der vom Sohn Gottes im Schooße der Maria erschaffene Menschensohn, mit welchem jener sich in der Art verband, daß er ihn mit göttlichem Geist und Kraft salbte, und ihn zur Theilnahme göttlicher Ehren erhob. Es läßt sich schlechterdings nicht verkennen, daß hier eine Zweiheit der Personen statuirt wurde. Diese schärfste Form dualistischer Trennung zwischen dem Gottessohn und dem Mariensohn bildet den Ausgangspunkt der nestorianisch-eutychianischen Grundanschauung, und von hier aus will die ganze weitere Entwicklung verstanden werden.

Theodorus brauchte noch nicht den Ausdruck „menschliche Natur"; er sagte nicht, daß der Logos „eine menschliche Natur angenommen habe"; er sagte offen und ehrlich, der Logos habe „einen

---

2) Theod. Mopsh. in den Actis concilii Ephesini (bei Mansi IV, p. 1347): Ὁ δεσπότης θεὸς λόγος ἄνθρωπον εἴληφε τέλειον .... ὅν, ἄνθρωπον ὄντα καθ' ἡμᾶς τὴν φύσιν, πνεύματος ἁγίου δυνάμει ἐν τῇ τῆς παρθένου μήτρᾳ διαπλασθέντα ... ἀποῤῥήτως συνῆψεν ἑαυτῷ. Θανάτου μὲν αὐτὸν .... πειρασθῆναι κατασκευάσας, ἐγείρας δὲ ἐκ νεκρῶν, καὶ ἀναγαγὼν εἰς οὐρανὸν ... τὴν παρὰ πάσης τῆς κτίσεως δέχεται προσκύνησιν, ὡς ἀχώριστον πρὸς τὴν θείαν φύσιν ἔχων τὴν συνάφειαν ... Καὶ οὔτε δύο φαμὲν υἱοὺς, οὔτε δύο κυρίους. Ἐπειδὴ εἷς θεὸς κατ' οὐσίαν ὁ θεὸς λόγος, ᾧπερ οὗτος, συνημμένος τε καὶ μετέχων θεότητος, κοινωνεῖ τῆς υἱοῦ προσηγορίας καὶ τιμῆς. Καὶ κύριος κατ' οὐσίαν ὁ θεὸς λόγος, ᾧ συνημμένος οὗτος κοινωνεῖ τῆς τιμῆς ... Ἕνα τοίνυν τὸν κύριόν φαμεν καὶ κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο, πρωτοτύπως μὲν τὸν θεὸν λόγον νοοῦντες, τὸν κατ' οὐσίαν υἱὸν θεοῦ καὶ κύριον, συνεπινοοῦντες δὲ τὸ ληφθὲν, Ἰησοῦν τὸν ἀπὸ Ναζαρὲθ, ὃν ἔχρισεν ὁ θεὸς πνεύματι καὶ δυνάμει, ὡς ἐν τῇ πρὸς τὸν θεὸν λόγον συναφείᾳ υἱότητός τε μετέχοντα καὶ κυριότητος.

Menschen angenommen"; erst von diesem Menschen sagte er, daß derselbe an Natur, d. h. an Beschaffenheit, uns gleich gewesen. (An dieser Stelle brauchte er das Wort φύσις im eigenschaftlichen Sinn, d. h. nicht zur Bezeichnung eines Subsistirenden, eines Bestandtheiles, sondern im Sinn von „Beschaffenheit, Art.")

Erst als eine von Nestorius gezogene Consequenz dieser Anschauung, in welcher der Widerstreit derselben gegen die Schriftlehre von der Mensch-Werdung des Logos grell zu Tage trat, lebhaften und gerechten Widerspruch erregte, zogen sich die Anhänger jener Anschauung einen Schritt zurück, und lehrten, um die persönliche Identität Jesu von Nazareth mit dem Sohne Gottes zu retten: daß der Logos nicht einen Menschen, eine menschliche Person, wohl aber „eine menschliche Natur" angenommen habe. Φύσις wird hier im substantiellen Sinn, zur Bezeichnung eines Bestandtheiles der Person Christi gebraucht. So spricht Nestorius (anathem. 3, 4) von „utraque natura," und braucht synonym mit natura humana den Ausdruck „forma servi" und „homo de virgine creatus" (anathem. 7—9). Eine Trennung Christi in zwei Personen findet sich bei Nestorius nicht deutlich ausgesprochen (obwohl seine Gegner ihn deß beschuldigten); wohl aber ist ihm der „Immanuel" Jesus Christus das Resultat einer Verbindung zweier Bestandtheile; der Logos (deus Verbum," „unigenitus Patris") hat eine „forma servi" im Schooße der Jungfrau entstehen lassen, und sich sofort vom ersten Moment ihrer Entstehung an (ἐκ μήτρας, ab ipsa conceptione) mit ihr (zu Einer Person) vereinigt („copulatio, conjunctio, societas") so daß diese forma servi ein „templum dei verbi", ein „θεοφόρος", war.— Zugegeben, daß Nestorius der forma servi, dem „homo de virgine creatus", wirklich keine selbständige Persönlichkeit neben dem deus Verbum zugeschrieben habe, so bleibt doch dies stehen, daß ihm die forma servi oder (um mit Späteren zu reden) die menschliche Natur ein zweiter Bestandtheil Christi neben dem Logos — Christus aber die Summe einer Addition zweier Bestandtheile ist[3]). Dies wird evident, wenn Nestorius (anath.

3) Hypostasie, d. h. Subsistenz, schrieb er der natura humana jedenfalls zu. Man beachte wohl, daß unser Begriff der „Persönlichkeit" (d. h. selbstbewußter Existenz) im vierten und fünften Jahrhundert nicht durch ὑπόστασις sondern durch πρόσωπον ausgedrückt wurde. Ὑπόστασις ist alles, was nicht bloß als Eigenschaft an einem fremden Sein, sondern als ein an sich seiendes existirt. Die ganze Frage war nun eben, ob man bei dem Worte „menschliche Natur" an eine Eigenschaft zu denken habe (daß der Logos die Be-

3) sagt, daß man nicht secundum naturam sondern nur secundum conjunctionem sagen dürfe: Christum unum esse. Nicht von Haus aus sei es Einer, sondern erst durch die Verbindung der beiden Bestandtheile sei Einer daraus geworden. Oder wenn er (anath. 7) verpönt, zu sagen, der aus Maria geborene Mensch sei selbst der Eingeborne des Vaters, da er doch nur mit ihm verbunden sei; oder (anath. 1) es verpönt, zu sagen, Immanuel sei Gottes Sohn; man müsse sagen, Immanuel sei Gott und Mensch. In der That, man kann nicht sagen: 7 ist 4; man muß sagen: 7 ist 4 und 3; denn 7 ist durch Verbindung von 4 und 3 entstanden. Man kann nicht sagen: Messing ist Kupfer; man muß sagen: Messing ist Kupfer und Zink; denn es besteht aus diesen beiden Bestandtheilen. So soll (anath. 10) nicht gesagt werden dürfen: der Sohn Gottes sei unser Hohepriester, sondern nur: der Immanuel (das Produkt der Verbindung des Logos mit der forma servi) sei unser Hohepriester. Das alles erklärt sich schlechterdings nur aus der Voraussezung, daß der Gottessohn und die menschliche Natur zwei Bestandtheile sind, deren jeder (wenigstens potentiell) als für sich subsistirend gedacht wird, und die sich mit einander verbunden haben. Der Logos hat im Schooße der Jungfrau eine menschliche Natur im concreten Sinn — einen (allenfalls ich-losen, unpersönlichen) Menschen — erschaffen, und sich mit ihm in der Art verbunden, daß er in demselben als in seinem Tempel wohnt[4]).

---

schaffenheit der Menschen angenommen habe), oder an eine Hypostase (daß er eine menschl. Natur, d. h. einen (nur allenfalls unpersönlichen) Menschen mit sich verbunden habe.

4) Diese Phase der Anschauung findet sich übrigens schon bei Origenes. *Ἐν ἀνθρώπου σώματι καὶ ψυχῇ (ἐστιν) ὁ θεὸς λόγος* (c. Cels. 7, 17). Der Logos: *ὀργάνῳ τῇ ψυχῇ καὶ τῷ σώματι τοῦ προφήτου χρώμενος* (2, 9). *Εἰ δὲ τῷ τηλικούτῳ υἱῷ τοῦ θεοῦ ἡνῶσθαι φάσκομεν τῇ ἀκρᾷ μετοχῇ ἐκείνου τὴν τοῦ Ἰησοῦ ψυχήν, οὐκ ἔτι χωριζομένην ἀπ' ἐκείνου αὐτήν, οὐδὲν θαυμαστόν. οἴδασι γὰρ οἱ ἱεροὶ τῶν θείων γραμμάτων λόγοι, καὶ ἄλλα, δύο τῇ ἑαυτῶν φύσει τυγχάνοντα, εἰς ἓν ἀλλήλοις εἶναι λελογισμένα καὶ ὄντα;* so heiße es von Mann und Weib, sie seien nicht zwei, sondern Ein Fleisch. So *οὐκ εἰσι δύο ἡ ψυχὴ τοῦ Ἰησοῦ πρὸς τὸν θεὸν λόγον* (6, 47). *Ὁ Ἰησοῦς οὐχ ἕτερος ἔτι τυγχάνει τοῦ μονογενοῦς.* Ursprünglich zwei, sind sie zu Einer Person verbunden, und zwar ist die anima Jesu mit dem Gottessohne vom ersten Moment ihrer Erschaffung und Existenz an (ab initio creaturae, de princ. 2, 6, 8) inseparabiliter verbunden; facta est cum ipso principaliter unus spiritus. Die Seele Jesu habe ihrerseits vermöge der Willensfreiheit den Gottessohn mit solcher immensitas dilectionis umfaßt, ut in-

Es war von der nämlichen Grundanschauung aus noch ein dritter Schritt möglich. Man konnte die beiden „Naturen,“ d. h. die beiden concreten Bestandtheile, sich auf eine so innige Weise verbunden denken, daß die menschliche Natur nicht bloß der „Tempel“ und „Träger“ des Logos war, sondern daß beide sich zu einem Dritten amalgamirten, zu einem Wesen, welches untergöttlich aber übermenschlich war, zu einer Mischnatur, die zwischen göttlicher und menschlicher Beschaffenheit in der Mitte stand. Wir werden §. 50 sehen, wie Eutyches es war, welcher die antiochenisch-nestorianische Grundanschauung zu dieser lezten Phase der scheinbar vollendeten Identification des Logos mit dem Mariensohne ausgebildet hat — einer scheinbaren, weil auch hier der Logos nicht Mensch wird, und Jesus nicht der menschgewordene Logos selber ist, sondern die Einigung beider, an sich verschiedenen Bestandtheile immerhin erst durch einen Einigungsprocess erzielt wird. —

Die ganze Grundanschauung — abgesehen von ihren drei einzelnen Phasen — ist aber von vornherein schriftwidrig und rationalistisch. Die heil. Schrift zeugt: *ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο*; da er reich war, ward er arm um unsertwillen“ (nicht: er bereicherte einen Armen mit einem Theil seiner Güter); „da er in der Form Gottes existirte, nahm er die Knechtesform an.“ Der Vater hat den menschgewordenen Sohn (Apsche. 4, 27) nicht: der Logos den Mariensohn, gesalbt. Sowenig nach der h. Schrift der Logos eine bloße Idee in Gott ist, die in der Person Jesu sich verwirklicht hätte, so wenig sagt die Schrift andrerseits, daß der Logos mit einer menschlichen Natur sich bloß verbunden hätte; nein, er hat die Natur der Menschen (natura im abstracten Sinn = Beschaffenheit, Seinsweise) angenommen, und so ist er, er selbst, Mensch geworden. Es ist das innerste Mysterium der ewigen, absoluten göttlichen Liebe, daß der Eingeborne die Fülle seiner Gotteslherrlichkeit und weltregirenden Existenzform aufgibt, und sich zu einer Menschenseele reducirt, und den ganzen Gang der echt menschlichen Entwicklung vom embryonischen Leben im Mutterleibe an bis zum Tode selbst durchmacht, hierin aber seines göttlichen Wesens nicht verlustig geht, sondern dasselbe von seinem Mittelpunkt, der Liebe, aus verklärend (Joh. 17, 4) manifestirt, und das, was er in der Form der Ewigkeit besessen, nun in der Form zeitlichen Geschehens reproducirt.

So darf man gar nicht sagen, der Logos habe „eine mensch-

---

convertibiliter et inseparabaliter ei inhaereret, et, quod in arbitrio erat positum, longi usus affectu jam versum sit in naturam.

liche Natur" angenommen, und „bestehe aus einer göttlichen und einer menschlichen Natur; sondern man muß sagen: der Logos (die persona divina) habe die Natur der Menschen (indolem humanam, naturam hominum) angenommen, und nun sei beides, das göttliche Wesen (welches nur ungeschickt mit natura divina bezeichnet wird, da ja Gott zwar ein Wesen aber keine Natur hat), und die menschliche Beschaffenheit, von ihm zu prädiciren.

Wenn ein Königssohn (wir wollen ihn Lucius nennen) den Thron verläßt, und unerkannt sich in Feindesland begibt, und bei einem Kerkermeister als Knecht in Dienst tritt, um seinen dort gefangenen Bruder zu befreien, so hat er nicht „mit einem Knecht sich verbunden", auch nicht „eine Knechtsnatur (im concr. Sinn) mit sich vereinigt", sondern er selber ist Knecht geworden und hat die Natur, Beschaffenheit und Lebensstellung der Knechte angenommen, und ist nun wirklicher Knecht, ohne darum irgendwie aufzuhören, der Sohn des Königs zu sein; er hat die Seinsweise und Herrlichkeit des Königssohnes, nicht aber sein königliches Wesen, nicht seinen innern Charakter und Bildungsstand aufgegeben. Es muß von ihm beides prädicirt werden: königliches Wesen und Knechtesbeschaffenheit. Königliches Wesen und Knechtesbeschaffenheit sind in ihm vereinigt, d. h. beisammen (nicht aber zu einer Mischnatur, die zwischen Königssohn und Knecht in der Mitte stünde, etwa zur Beschaffenheit eines Hofkammerdiedieners) vereinigt, und eben so wenig ist ein Knecht mit einem Königssohn vereinigt. Und von dieser Anschauung aus erscheinen nun jene Forderungen des Nestorius geradezu absurd, daß man nicht sagen dürfe: Lucius ist Königssohn, sondern sagen müsse: Lucius ist Königssohn und Knecht d. h. der mit einem Knecht verbundene Königssohn; nicht sagen dürfe: der Königssohn hat seinen Bruder befreit, sondern nur: Lucius hat seinen Bruder befreit u. dgl. Oder daß der Knecht ein Tempel sei, worin der Königssohn wohne, und um seiner Verbindung mit dem Königssohne willen selbst den Ehrentitel „Königssohn" führe.

Der Logos ist Mensch, d. h. Centrum einer menschlichen Persönlichkeit, geworden. Er hat nicht im Schooße der Jungfrau „eine Menschennatur" entstehen lassen oder erschaffen, und sich dann mit ihr verbunden; sondern er, er selbst, ist zum embryonischen Lebenscentrum (seelischen Mittelpunkte) geworden, und als solches eingegangen in den Schooß der Jungfrau, und hat hier — wiederum nicht „eine Menschennatur", sondern den zur Bildung eines Leibes erforderlichen materiellen Stoff an sich genommen, und sich von da an in echtmenschlicher Weise zur Geburt, und alsdann

in echtmenschlicher Weise zur Mannesreife nach der Seite des geistigen wie des leiblichen Lebens entwickelt.

Auch diese, die richtige, biblische Anschauung hatte im vierten Jahrhundert bereits ihre Vertreter. Athanasius gebraucht (im *λόγος περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως*, opp. 1, pag. 38 ff.) die Ausdrücke von einer *φανέρωσις τοῦ λόγου ἐν σώματι*, und einem *λαμβάνειν ἑαυτῷ σῶμα*, womit nicht gesagt sein will, der Logos habe sich mit einem bloßen Leibe verbunden, sondern, der Logos sei selber eine, einen Leib beseelende, in einem Leibe sich sichtbar manifestirende Menschenseele geworden[5]). So sagt Athanasius auch (de incarnat. verbi bei Mansi IV, pag. 689): *ὁμολογοῦμεν καὶ εἶναι αὐτὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ καὶ θεὸν κατὰ πνεῦμα υἱὸν ἀνθρώπου κατὰ σάρκα* (der Gottessohn und Gott ist selbst der Menschensohn) *οὐ δύο φύσεις* (er braucht hier *φύσις* im concreten Sinn) *τὸν ἕνα υἱὸν, μίαν προσκυνητὴν καὶ μίαν ἀπροσκύνητον, ἀλλὰ μίαν φύσιν τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένην* (ganz richtig, weil *φύσις* im concr. Sinn genommen ist) *καὶ προσκυνουμένην μετὰ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ μιᾷ προσκυνήσει*[6]). Und in der epist. ad Epictetum (opp. I p. 720) bestreitet er ausdrücklich die Lehre derer, welche behaupten: *εἰς ἄνθρωπον ἅγιον ὡς ἐπὶ ἕνα τῶν προφητῶν ἐληλυθέναι τὸν λόγον, καὶ μὴ αὐτὸν ἄνθρωπον γεγονέναι, λαβόντα ἐκ Μαρίας τὸ σῶμα, ἀλλ' ἕτερον εἶναι τὸν Χριστὸν, καὶ ἕτερον τὸν τοῦ θεοῦ λόγον*. Und weil Athanasius lehrte, daß der Logos Mensch (Menschenseele) geworden, konnte und mußte er (gegen Apolinarios) behaupten: *οὐ σῶμα ἄψυχον οὐδ' ἀναίσθητον οὐδ' ἀνόητον εἶχεν ὁ σωτήρ* (ep. synodi ad Antioch. opp. I, pag. 615). Ebenso und in dem gleichen Sinne lehrte Bischof Julius v. Rom 337—352 (ep. ad Dionys. bei Mansi II, p. 1191) *μίαν φύσιν* und eine *ἕνωσις* des *λόγος* mit einem *σῶμα*, und schrieb (ep. *πρὸς Δό-*

5) So redet auch Cyrill. v. Alex. stehend von einer *ἕνωσις* des Logos mit einem menschlichen *σῶμα* oder einer *σάρξ*, und wie Theodoret ihm vorwirft, das sei apolinaristisch, und ob denn der Logos nicht auch eine menschliche *ψυχή* mit sich vereinigt habe, antwortet Cyrillus (adv. Theodoretum ad anath. 11) mit Recht: nein; einen aus Seele und Leib bestehenden *ἄνθρωπος* habe er nicht angenommen (*ἀνειλῆφθαι*) sondern ein solcher *ἄνθρωπος* sei er geworden (*γενέσθαι*), d. h. der Logos sei Menschenseele geworden und habe als solche sich ein menschliches *σῶμα* gebildet und dasselbe mit sich geeinigt.

6) Die Eutychianer waren kopflos genug, sich für ihre Lehre von Einer *φύσις* (einer qualitativen Mischnatur) auf diese Worte des Athan. zu berufen. Auch v. Coelln (in Münschers Lehrb. d. Dogmengesch. §. 79 Anm. 6) ist so confus, diese Stelle des Athan. für „monophysitisch" zu erklären.

κιον): εἴ τις ἄνθρωπον ὑπὸ θεοῦ προςληφθέντα λέγει τὸν ἐκ Μαρίας υἱὸν, καὶ δύο πρόσωπα ἑνωθέντα, γινωσκέτω τῆς θείας ἐλπίδος ἀλλότριος ὤν[7]). Die Geschichte des nestorianischen Streites wird lehren, daß diese schriftmäßige Anschauung, wonach die Lehre von zweien Naturen im Sinn von προσώποις, von einem θεός und einem ἄνθρωπος, die sich verbunden hätten, mit Recht verworfen wurde, die weitaus verbreitetere, und im Abendland und in Aegypten die einzig vorhandene war. Der Hauptgegner des Nestorius, Cyrill, lehrte, ganz wie Athanasius, daß der ewige Sohn Gottes in die Zeitlichkeit eingegangen und Mensch, d. h. Menschenseele oder menschliches Lebenscentrum geworden sei, und als solches sich seinen Leib gebildet habe (siehe oben Anm. 5), und daß man nun zwei φύσεις (im abstracten Sinn) von ihm zu prädiciren habe (ἑνότης δύο φύσεων, nicht ἕνωσις, Cyr. ep. 2 ad Nestor.), weil zwei φύσεις (das göttliche Wesen und die Menschennatur oder menschliche Beschaffenheit) in ihm vereinigt, d. h. beisammen sind[8]). Sie seien aber nicht zu einer Mischnatur vereinigt (σύγχυσις, κρᾶσις), sondern unvermischt in ihm beisammen (Cyr. bei Mansi IV, 623): „Die Schrift sagt nicht, der Logos habe die Person des Menschen mit sich vereinigt, sondern: er ward Fleisch. Er ist als Mensch aus der Jungfrau hervorgekommen, nicht so daß er aufgehört, Gott und der vom Vater gezeugte zu sein, sondern er blieb in der Annehmung des Fleisches das, was er war." (Cyr. ep. 2 ad Nest.)

---

7) Dagegen findet sich bei Greg. Naz. die Anschauung von einer Verbindung des Logos mit einem Menschen (orat. 51): Οὐ δὲ γὰρ ἄνθρωπον χωρίζομεν τῆς θεότητος, ἀλλ' ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν δογματίζομεν, πρότερον μὲν οὐκ ἄνθρωπον ἀλλὰ θεὸν .... ἐπὶ τέλει δὲ καὶ ἄνθρωπον προςληφθέντα. In diesem Sinne sagt er: φύσεις μὲν δύο (φύσ. im concreten Sinn), θεὸς καὶ ἄνθρωπος, υἱοὶ δὲ οὐ δύο (vgl. orat. 31: Δύο φύσεις εἰς ἓν συνδραμοῦσαι) und braucht die Formel ἄλλο καὶ ἄλλο τὰ ἐξ ὧν ὁ σωτὴρ, οὐκ ἄλλος καὶ ἄλλος, was nichts anderes heißt, als daß der Erlöser aus (ἐξ) zwei Bestandtheilen entstanden sei, die sich aber zu Einer Person verbunden haben. Ebenso bei Greg. Nyss., welcher (λόγ. ἀντιῤῥ. πρὸς τὰ Ἀπολιναρίου) von einer ἀνάκρασις und κατάμιξις des ἄνθρωπος mit der θεῖα φύσις redet, durch welche ἡ σὰρξ μετεποιήθη πρὸς τὴν θεότητα.

8) Auch Walch hat beobachtet: „Was vereinigt worden, drückte Cyrill niemals im Concreto, ausgenommen von der göttlichen Natur, sondern allezeit im Abstracto aus" (V. p. 803). Den Grund dieser Erscheinung hat Walch aber nicht begriffen.

§. 49.

b) Der Gang des Streites (428 – 431).

Nestorius, geboren zu Germanicia im eufratischen Syrien, Presbyter zu Antiochia, und seit 427 Patriarch von Constantinopel, ist ein echtes Exemplar eines Bischofs der verweltlichten Kirche. Er glänzte durch Askese, hauptsächlich aber durch einen äußerlich brillanten Kanzelvortrag, und legte hohen Werth auf den Beifall, den er bei dem großen Haufen erntete; von wissenschaftlicher Bildung war bei ihm so wenig die Rede (Socr. 7, 29 – 32), als von einem innerlich gläubigen und wiedergeborenen Gemüth; er war eitel, herrschsüchtig und ein roher Verfolger derer, welche für Häretiker galten[1]). „Er bemühte sich mehr, ein Christ zu scheinen, als zu sein, und zog seine Ehre der Ehre Christi vor," sagt Theodoret von ihm (αἱρετ. κακομ. 4, 12).

Als Antiochener huldigte er der Anschauung seiner Lehrer Diodorus und Theodorus, und bewegte sich gleich ihnen und in der gleichen Weise wie sie, in bewußtem Gegensaze gegen den Apolinarismus, d. h. gegen den richtigen Wurzel- und Ausgangspunkt des Apolinarios, gegen die Lehre nämlich, daß der Logos selbst Mensch geworden[2]). Seiner eignen ursprünglichen Lehre nach[3]) hat (da keine Kreatur den Unerschaffnen gebären könne) Maria einen Menschen geboren, dessen sich der Sohn Gottes als eines instrumenti bedient habe; dieser von Maria geborene Mensch sei nicht der Logos, sondern ein „Tempel" gewesen, worin der Logos gewohnt habe. Nicht der Sohn Gottes sei gestorben, sondern der von Maria geborene Mensch. Dieser sei nicht Gott, aber wegen seiner

---

1) Gleich in seiner Antrittspredigt zu Constantinopel rief er dem Kaiser zu: „Reinige mir das Land von den Kezern, so will ich dir den Himmel zum Lohn geben." Fünf Tage später nahm er den Arianern ihr Bethaus weg; ebenso verfolgte er die Novatianer, Quartodecimaner, Macedonianer; kurz er machte der bisher geübten Duldung ein Ende. (Socr. 7, 29 ff.)

2) Seine, bei Mercator zweite, Predigt (Merc. opp. tom. II, p. 8) ist direkt gegen die „Apolinaristen" gerichtet. Auch in der dritten meint er diese, wenn er sagt, es gebe Leute, die den Logos jünger machen als Maria, weil sie ihn aus Maria geboren werden lassen. In der vierten verwirft er die Lehre, daß der Sohn Gottes zweimal, erst in der Ewigkeit vom Vater, und dann in der Zeit aus Maria geboren worden. (Er confundirt hier die Begriffe: erzeugen und gebären.) In der fünften sagt er geradezu, wenn man Maria θεοτόκος nenne, komme man auf die Lehre des Apolinarios.

3) In der ersten Predigt bei Mercator.

unzertrennlichen Verbindung mit dem Gottessohn sei er mit ihm zu verehren, „sowie man ein Kleid verehre um dessen willen, der es trägt."

Ein Anhänger des Nestorius, der Presbyter Anastasius in Constantinopel, zog in einer Predigt (428) aus dieser Lehre die unumgängliche Consequenz, daß es Unrecht sei, der Maria den Beinamen *θεοτόκος* zu geben. Dieser Angriff gegen eine allenthalben gebräuchliche Redeweise erregte bei Geistlichen und Laien großes Aufsehen und Unruhe; man fragte sich, ob denn Christus nicht Gott sei [4]). Bisch. Eusebius von Doryläum, Scholasticus der Kaiserin zu Constantinopel, trat gegen die Behauptung des Anastasius auf; Nestorius aber nahm dieselbe in Schuz, und entwickelte in drei Predigten seine Lehre [5]). In der dritten dieser Predigten wagte Eusebius ihn zu unterbrechen mit dem Rufe: „Das Wort das vor der Welt gewesen, ist zum andernmal geboren worden" [6]), und, mit andern im Verein, schlug er ein „öffentliches Zeugnis" in der Kirche an, worin er — freilich mit großem Unrecht, auf äußerliche Punkte gestüzt — dem Nestorius Samosatenismus vorwarf [7]). Eine Anzahl Mönche erschienen bei Nestorius in dessen Audienzzimmer, und stellten ihn zur Rede; er ließ sie durch Gerichtsdiener verhaften und peitschen [8]). Den Presbytern, die wider seine Lehre predigten, verbot er die Kanzel; die Aufregung im Volke steigerte sich; sie riefen: wir haben einen Kaiser, aber keinen Bischof; Nestorius ließ die Rufer greifen und auf das grausamste prügeln [9]). Bischof Proklus v. Cyzikum durfte vermöge seiner Stellung gleichwohl wagen, in einer Predigt in Gegenwart des Nestorius dessen Lehre zu bekämpfen [10]); Nestorius hielt mehrere ziemlich gemäßigte Gegenpredigten wider ihn; Bischof Dorotheus aber sprach in einer Predigt

---

4) Socr. 7, 32. Evagrius hist. eccl. 1, 2.

5) Die erste, zweite und dritte bei Mercator.

6) Cyrill. adv. Nest. I, 5, pag. 20. Mercat. p. 15.

7) Das „Zeugnis" steht in den actis conc. Ephes. 1, 13, bei Mansi V, p. 467. Paul v. Samosata hatte den unpersönlichen *λόγος ἐνδιαθ.* von dem aus Maria gebornen *λόγ. προφορ.* unterschieden, und in diesem Sinne geleugnet, daß Maria den ewigen Logos geboren habe. Nestorius unterschied den Logos von dem von Maria geborenen Menschen. Daß Euseb. v. Doryl. beiderlei Lehren confundirte, gereicht, wenn unabsichtlich, seinem Scharfsinn, wenn absichtlich, seinem Charakter nicht zur Ehre.

8) Basilius in den act. conc. Ephes. I, 30, bei Mansi IV, p. 1101 ff.

9) Ebendaselbst.

10) Die Predigt steht bei Mansi IV, p. 578.

das Anathema über jeden, welcher Maria *θεοτόκος* nennen würde[11]).

Eine solche Spannung und Verwirrung in der Reichshauptstadt mußte nothwendig auch auswärts Aufsehen erregen. Wenn einer, so hatte der Patriarch von Alexandria den Beruf, einzugreifen, und dem Aergernis zu steuern. Cyrillus v. Alexandria, der Schwestersohn und Nachfolger des elenden Theophilus, wird nur mit großem Unrecht seinem Oheim an Charakter gleich gestellt; wohl war auch Cyrillus ein Kind seiner Zeit; wohl hat auch er in Alexandria den bis dahin geduldeten Novatianern ihre Kirche geschlossen (Socr. 7, 7); wer aber sein Auftreten gegen Nestorius aus Neid über dessen Kanzelrednerruhm oder gar aus Neid, daß ein Syrer Patriarch von Constantinopel geworden, erklären zu dürfen meint, mit dem ist nicht weiter zu streiten. Der Betheuerung des Cyrill (Mansi IV, p. 299), daß sein Gewissen ihn zwinge, gegen Nest. aufzutreten, muß man um so mehr glauben, als die Art seines Auftretens eine ebenso würdige als feste war.

Die Wirren in Constantinopel hatten in dem ganzen Orient Aufsehen und Unruhe erregt[12]), und in Aegypten selbst fing bereits eine Anzahl Mönche an, den Ausdruck *θεοτόκος* zu bestreiten. Wenn Cyrill nun (429) in seiner Osterpredigt (tom. VI, 2, p. 222 ff.), ohne Nestorius zu nennen, die schriftmäßige Lehre entwickelte und vertheidigte, wenn er an jene Mönche ein Schreiben (opp. V, 2, epist. 1) gleiches Inhaltes erließ, so that er nur seine Hirtenpflicht. Und wie er hörte, daß der dem Nestorius günstige Hof ihm dies übel nehme, richtete er zu seiner Vertheidigung drei Schreiben an den Kaiser Theodosius und dessen Schwestern (Mansi IV, p. 647—883) und führte darin, ohne Polemik, den rein thetischen Beweis aus der Schrift, daß der Sohn Gottes selbst aus Maria geboren sei. Noch mehr, als der Hof, hatte aber der eitle und hoffährtige Nestorius selbst es ihm verübelt, daß er jenes Schreiben an die ägyptischen Mönche zu schreiben sich unterstanden habe[13]). Daher schrieb Cyrill, als er durch Reisende es erfuhr, an Nestorius selbst (opp. V, 2, 19 ff.), auch diesmal defensiv, durchaus ehrerbietig, aber charakterfest. Nicht er habe Streit ange-

11) Cyrill epist. VI, 30, bei Mansi IV, p. 1000.

12) So bezeugt Cyrill in seinem ersten Schreiben an Nestorius (Mansi IV, p. 883. Cyr. opp. V, 2, p. 19) und Nestorius widerspricht dem nicht.

13) Nestorius macht seinem Aerger darüber Luft in seiner epist. ad anonym. bei Mansi IV, p. 999. — Auch die weiteren Briefe finden sich bei Mansi und in Cyrilli opp.

fangen, sondern des Nestorius Lehre, daß Jesus ein bloßes *ὄργανον καὶ ἐργαλεῖον* des Logos, ein bloßer *ἄνθρωπος θεοφόρος* sei, habe im ganzen Orient Aufsehen erregt und manche verführt. Er beschwor ihn, das *σκάνδαλον οἰκουμενικόν* zu heben, und zu bekennen, daß Maria *θεοτόκος* sei. Er seinerseits sei bereit, für diese Lehre zu sterben. Hochmüthig antwortete Nestorius, es sei äußerste Bescheidenheit, daß er dem Drängen Anderer nachgebe, überhaupt nur das Schreiben zu erwidern; obgleich Cyrill ihn unhöflich getadelt, wolle er doch die Freundschaft mit ihm nicht abbrechen. Durch diese höhnische Abfertigung ließ sich Cyrill nicht abhalten, ihn in einem zweiten Brief zu beschwören, so zu lehren, daß Ruhe und Einigkeit in der Kirche erhalten werde. Nestorius antwortete, er wolle die *ὕβρεις*, die sich Cyrill gegen ihn erlaubt, mit Stillschweigen übergehen, und ihm die Gegenermahnung geben, sich des Apollinarismus zu enthalten.

Nun wurde, und zwar durch Nestorius Schuld, auch der römische Bischof Cölestinus I (422—432) in den Streit gezogen. In einem, aus anderweitiger Veranlassung geschriebenen griechischen Briefe (um die Mitte des Jahres 430) erzählte nämlich Nestorius dem Cölestin, es gebe zu Constantinopel Leute, welche die Lästerung aussprächen, der Logos sei aus Maria geboren, und diese *θεοτόκος* nennten, und verleumdete diese Leute, sie lehrten, daß der Logos erst durch die Geburt aus Maria den Anfang seiner Existenz genommen habe. Cölestin, der nicht griechisch verstand, legte diesen Brief, so wie einen zweiten gleiches Inhaltes, ungelesen bei Seite. Cyrill aber erfuhr, Nestorius habe nach Rom geschrieben [14]), und in der Besorgnis, dort verklagt worden zu sein, schrieb nun er selbst einen (lateinischen) Brief an Cölestin. Aus Liebe zum Frieden habe er bisher geschwiegen; jezt dränge ihn die Noth, sein Schweigen zu brechen. Er berichtete ihm über des Nestorius Lehre [15]),

---

14) Bericht des Primicerius Petrus bei Mans. IV, p. 1129.

15) Man ist gewohnt, die Darstellung, die er gibt, eine „entstellte" zu nennen. Allein, abgesehen von den Worten *ὁ λόγος προεγνωκὼς, ὅτι ὁ ἐκ τῆς ... παρθένου γεννώμενος ἅγιος ἔσαι καὶ μέγας, εἰς τοῦτο ἐξελέξατο αὐτόν*, (welche Worte eine origenistische Idee enthalten, vgl. §. 48 Anm. 4) ist diese Darstellung völlig wahr, und Wort für Wort mit eignen Aussprüchen des Nestorius zu belegen. Wahr ist ja, daß Nestorius den Sohn der Maria nicht *ἀληθινὸν θεὸν αὐτὸς εἶναι λέγει*, sondern *ὡς ἐν εὐδοκίᾳ θεοῦ κεκλημένον οὕτως*, und daß Nestorius *μή φησιν, ὅτι ἀποθανεῖν ὑπὲρ ἡμῶν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ καὶ ἀναςῆσαι.* Denn Nest. sagt in seiner ersten Predigt wortwörtlich dasselbe. — Nicht Cyrill hat den Nestorius, sondern dieser jenen verleumdet.

und legte zum Beleg die Schriften des Nestorius bei; er erzählte von des Dorotheus Anathem; er selber hätte wohl ein Recht gehabt, Nestorius die Kirchengemeinschaft aufzusagen, habe aber aus Friedensliebe sich auf ermahnende Briefe beschränkt, doch erfolglos. Er schickte diesen Brief nebst den Belegen durch Posidonius nach Rom. Cölestin staunte, als er diese Zusendung erhielte. Entrüstet über Nestorius, schrieb er diesem, auf ein Concil zu Rom gestüzt, er sei ein Häretiker, und sei in den Bann gethan, falls er nicht umkehre und seine bisherige Irrlehre selbst verdamme. Zugleich schickte Cölestin durch Posidonius dem Cyrill ein Schreiben, worin er „kraft der Autorität des römischen Stuhles" ihn ermächtige, den Nestorius abzusezen, wenn derselbe nicht binnen zehn Tagen widerrufe [16]). Ein drittes Schreiben gleiches Inhalts schickte er dem Cyrill für die constant. Geistlichkeit, ein viertes für die Patriarchen von Jerusalem und Antiochia und sonstigen Bischöffe. Cyrill besorgte das leztgenannte Cirkularschreiben zuerst; aber Bischof Johannes von Antiochia, welcher die irrige Anschauung des Nestorius selbst theilte, schickte diesem das Schreiben des Cölestinus zu, und ermahnte ihn, den gäng und gäben Ausdruck *θεοτόκος* anzunehmen, ohne darum seine Ansicht selbst zu ändern oder zu widerrufen [17]). Auch wandte sich Johannes an den Staatsminister Irenäus zu Gunsten des Nestorius. Nestorius erklärte sich sofort gegen den Antiochener bereit, das Wort *θεοτόκος* „im richtigen Sinn" anzunehmen. Cyrill aber hielt ein Concil zu Alexandria, und erließ im Verein mit demselben zwölf Anathematismen, mittelst deren er die Kirchgemeinschaft mit Nestorius aufhob [18]). Zugleich schrieb er an

---

16) Die Wirkungslosigkeit dieser Bulle zeigt, mit welchem Unrecht die röm. Theologen sich für den Primat des Pabstes auf dieselbe berufen.

17) Man könne, so schrieb er, mit diesem Ausdruck einen richtigen Sinn verbinden. (Nämlich: Maria habe den Menschen geboren, der um seiner *συνάφεια* mit dem Logos willen *θεός* heiße.)

18) Cyrill stellt hier seine eigne schriftmäßige Anschauung dem Nestorius entgegen. Die Anathematismen lauten: 1. *Εἴ τις οὐχ ὁμολογεῖ, θεὸν εἶναι κατὰ ἀλήθειαν τὸν Ἐμμανουὴλ, καὶ διὰ τοῦτο θεοτόκον τὴν ἁγίαν παρθένον (γεγέννηκε γὰρ σαρκικῶς σάρκα γεγονότα τὸν ἐκ θεοῦ λόγον) ἀνάθεμα ἔςω.* 2. *εἴ τις οὐχ ὁμολογεῖ σαρκὶ καθ' ὑπόστασιν ἡνῶσθαι τὸν ἐκ θεοῦ πατρὸς λόγον, ἕνα τε εἶναι Χριστὸν μετὰ τῆς ἰδίας σαρκὸς, τὸν αὐτὸν δηλονότι θεόν τε ὁμοῦ καὶ ἄνθρωπον ἀ. ἔ.* (Derselbe Lucius ist Königssohn und Knecht.) 3. *εἴ τις ἐπὶ τοῦ ἑνός Χριστοῦ διαιρεῖ τὰς ὑποστάσεις μετὰ τὴν ἕνωσιν, μόνῃ συνάπτων αὐτὰς τῇ συναφείᾳ, τῇ κατὰ τὴν ἀξίαν, ἤγουν αὐθεντίαν ἢ δυναστείαν, καὶ οὐχὶ δὴ μᾶλλον συνόδῳ τῇ καθ' ἕνωσιν φυσικὴν,* (d. h. gemäß dem, daß beide,

die Geistlichkeit zu Constantinopel und sandte ihr den Beschluß der römischen Synode. Nestorius stellte jezt seinerseits dem Cyrill zwölf Gegenanathematismen [19]) entgegen. Johannes von

---

der Gottessohn und der Mensch von Haus aus, an sich einer sind; so erklärt Cyr. selbst adv. Theod. ad anath. 3.) ἀ. ἔ. 4. εἴ τις προσώποις δυσὶν ἤγουν ὑποστάσεσι τάς τε ἐν τοῖς εὐαγγελικοῖς καὶ ἀποστολ. συγγράμμασι διανέμει φωνὰς, ἢ ἐπὶ Χριστῷ παρὰ τῶν ἁγίων λεγομένας, ἢ παρ᾽ αὐτοῦ περὶ ἑαυτοῦ, καὶ τὰς μὲν ὡς ἀνθρώπῳ παρὰ τὸν ἐκ θεοῦ λόγον ἰδικῶς νοουμένῳ προσάπτει, τὰς δὲ ὡς θεοπρεπεῖς μόνῳ τῷ ἐκ θ. π. λόγῳ, ἀ. ἔ. 5. εἴ τις τολμᾷ λέγειν θεοφόρον ἄνθρωπον τὸν Χριστὸν, καὶ οὐχὶ δὴ μᾶλλον θεὸν εἶναι κατὰ ἀλήθειαν, ὡς υἱὸν ἕνα καὶ φύσει, καθὸ γέγονε σὰρξ ὁ λὸγος καὶ κεκοινώνηκε παραπλησίως ἡμῖν αἵματος καὶ σαρκὸς, ἀ. ἔ. 6. εἴ τις τολμᾷ λέγειν, θεὸν ἢ δεσπότην εἶναι τοῦ Χριστοῦ τοῦ ἐκ θ. π. λόγον, καὶ οὐχὶ δὴ μᾶλλον τόν αὐτὸν ὁμολογεῖ θεὸν ὁμοῦ τε καὶ ἄνθρωπον, ὡς γεγονότος σαρκὸς τοῦ λόγου κατὰ τὰς γραφὰς, ἀ ἔ. 7. εἴ τίς φησιν ὡς ἄνθρωπον ἐνηργῆσθαι παρὰ τοῦ θεοῦ λόγου τὸν Ἰησοῦν, καὶ τὴν τοῦ μονογενοῦς εὐδοξίαν περιῆφθαι ὡς ἕτερον παρ᾽ αὐτὸν ὑπάρχοντα, ἀ. ἔ. 8. εἴ τις τολμᾷ λέγειν τὸν ἀναληφθέντα ἄνθρωπον συμπροςκυνεῖσθαι δεῖν τῷ θεῷ λόγῳ, καὶ συνδοξάζεσθαι καὶ συγχρηματίζειν θεὸν ὡς ἕτερον ἑτέρῳ (τὸ γὰρ σὺν ἀεὶ προστιθέμενον τοῦτο νοεῖν ἀναγκάζει), καὶ οὐχὶ δὴ μᾶλλον μιᾷ προσκυνήσει τιμᾷ τὸν Ἐμμανουὴλ καὶ μίαν αὐτῷ τὴν δοξολογίαν ἀναπέμπει, καθὸ γέγονε σὰρξ ὁ λόγος, ἀ. ἔ. 9. εἴ τίς φησι τὸν ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριςὸν δεδοξάσθαι παρὰ τοῦ πνεύματος, ὡς ἀλλοτρίᾳ δυνάμει τῇ δι᾽ αὐτοῦ χρώμενον, καὶ παρ᾽ αὐτοῦ λαβόντα τὸ ἐνεργεῖν δύνασθαι κατὰ πνευμάτων ἀκαθάρτων, καὶ τὸ πληροῦν εἰς ἀνθρώπους τὰς θεοσημείας, καὶ οὐχὶ δὴ μᾶλλον ἴδιον αὐτοῦ τὸ πνεῦμά φησι, δι᾽ οὗ καὶ ἐνήργησε τὰς θεοσημείας, ἀ. ἔ. 10. Ἀρχιερέα καὶ ἀπόςολον τῆς ὁμολογίας ἡμῶν γενεννῆσθαι Χριςὸν ἡ θεία λέγει γραφὴ, προσκεκομικέναι τε ὑπὲρ ἡμῶν ἑαυτὸν εἰς ὀσμὴν εὐωδίας τῷ θεῷ τῷ πατρί. εἴ τις τοίνυν τὸν ἀρχιερέα καὶ ἀπόςολον ἡμῶν γεγεννῆσθαί φησιν οὐκ αὐτὸν τὸν ἐκ θεοῦ λόγον, ὅτε γέγονε σὰρξ καὶ καθ᾽ ἡμᾶς ἄνθρωπος, ἀλλ᾽ ὡς ἕτερον παρ᾽ αὐτὸν ἰδικῶς ἄνθρωπον ἐκ γυναικὸς, ἢ εἴ τις λέγει καὶ ὑπὲρ ἑαυτοῦ προσενεγκεῖν αὐτὸν τὴν προσφορὰν, καὶ οὐχὶ δὴ μᾶλλον ὑπὲρ μόνων ἡμῶν (οὐ γὰρ ἂν ἐδεήθη προσφορᾶς ὁ μὴ εἰδὼς ἁμαρτίαν) ἀ. ἔ. 11. εἴ τις οὐχ ὁμολογεῖ τὴν τοῦ κυρίου σάρκα ζωοποιὸν εἶναι, καὶ ἰδίαν αὐτοῦ τοῦ ἐκ θεοῦ πατρός λόγου, ἀλλ᾽ ὡς ἑτέρου τινὸς παρ᾽ αὐτὸν, συνημμένου μὲν αὐτῷ κατὰ τὴν ἀξίαν, ἤγουν ὡς μόνην θείαν ἐνοίκησιν ἐσχηκότος, καὶ οὐχὶ δὴ μᾶλλον ζωοποιὸν (ὡς ἔφημεν) ὅτι γέγονε ἰδία τοῦ λόγου τοῦ τὰ πάντα ζωογονεῖν ἰσχύοντος, ἀ. ἔ. 12. εἴ τις οὐχ ὁμολογεῖ τὸν τοῦ θεοῦ λόγον παθόντα σαρκὶ, καὶ ἐςαυρωμένον σαρκὶ, καὶ θανάτου γευσάμενον σαρκὶ, γεγονότα δὲ πρωτότοκον ἐκ τῶν νεκρῶν, καθὸ ζωή τέ ἐςι καὶ ζωοποιὸς ὡς θεὸς ἀ ἔ.

19) 1. Si quis eum, qui est Immanuel, „deum Verbum“ esse dixerit, et non potius „nobiscum deum“, h. e. inhabitasse eam, quae

Antiochia trat nebst Theodoret B. von Cyr, Andreas B. von Samosata und andern syrischen Bischöffen in Schriften gegen Cyrill

---

secundum nos est, naturam per id, quod unitus est massae nostrae, quam de Maria virgine suscepit; matrem etiam „Dei verbi", et non potius „ejus, qui Emmanuel est", sanctam virginem nuncupaverit. *αὐτόν τε τοῦ θεοῦ λόγον εἰς σάρκα ἐάν τις εἴποι τετράφθαι, ἣν ἔλαβεν ἐν σχηματισμῷ τῆς θεότητος ἑαυτοῦ* [ad ostentationem deitatis suae], *ἵνα σχήματι εὑρέθη ὡς ἄνθρωπος, ἀ ἔ.* 2. Si quis in Verbi Dei conjunctione, quae ad carnem facta est, de loco in locum mutationem divinae essentiae dixerit factam, ejusque divinae naturae carnem capacem dixerit ac partialiter unitam carni, aut iterum in infinitum incircumscriptam divinae naturae coextenderit carnem ad capiendum deum, eandemque ipsam naturam et deum dicat et hominem, anathema sit. 3. Si quis non secundum conjunctionem unum dixerit Christum, qui est etiam Emmanuel, sed secundum naturam, ex utraque etiam natura tam dei Verbi quam etiam assumti ab eo hominis unam filii connexionem, quam etiam nunc inconfuse servant, minime confiteatur. a. s. 4. Si quis eas voces, quae tam in evangelicis quam epistolis apostolicis de Christo, qui est ex utraque natura, conscriptae sunt, accipiat tanquam de una natura, ipsique dei Verbo tribuere passiones tentaverit tam carne quam etiam deitate, a. s. 5. Si quis post assumtionem hominis [diese lehrte ja Cyrill eben nicht; Nestorius verstand den Cyrill nicht einmal!] naturaliter dei filium unum esse audet dicere, cum sit et Emmanuel, a. s. 6. Si quis post incarnationem deum Verbum alterum quempiam praeter Christum nominaverit, servi sane formam initium non habere a deo Verbo, et increatam, ut ipse est, dicere tentaverit [wieder ein plumbes Misverständnis; Nestorius kommt von seiner eignen Grundanschauung nicht los, und sezt sie auch bei Cyrill voraus, versteht daher alles, was Cyrill sagt, falsch], et non magis ab ipso creatam confiteatur, tanquam a naturali domino et creatori et deo, quam et suscitare propria virtute promisit, solvite, dicens, templum hoc et in triduo suscitabo illud, a. s. 7. Si quis hominem, qui de virgine creatus est, hunc esse dixerit unigenitum, qui ex utero Patris ante luciferum natus est, et non magis propter unitionem ad eum, qui est unigenitus naturaliter Patris, unigeniti eum appellatione confiteatur eumque participem magis factum, Jesum quoque alterum quempiam praeter Emmanuel dicat [wem war so etwas zu sagen eingefallen?!] a. s. 8. Si quis servi formam per se ipsam, h. e. secundum propriae naturae rationem, colendam esse dixerit, et rerum omnium dominam, et non potius per societatem, qua beatae et ex se naturaliter dominicae unigeniti naturae conjuncta et connexa est, veneratur, a. s. 9. Si quis formae servi consubstantialem esse dixerit Spiritum sanctum, et non potius per illius mediationem, quae est ad deum Verbum ab ipsa conceptione habuisse dixerit copulationem seu conjunctionem, per quam in homines communes simul nonnunquam mirandas curationes exercuit, et ex hoc fugandorum spirituum eveniebat esse potestatem. a. s. 10. Si

auf, und auf Seite des Nestorius. Dagegen richtete der Archimandrit und Diakonus Basilius zu Constantinopel nebst einer Anzahl Mönche eine Bittschrift an Theodosius II (408—450), klagte über des Nestorius Irrlehre und bitter über die Gewaltthätigkeiten und Mishandlungen, die er durch seine Anhänger gegen die Anhänger Cyrills tagtäglich verüben lasse, und bat um Aufrechthaltung der wahren Lehre und Berufung eines öcumenischen Concils. Der Kaiser aber war ganz für Nestorius eingenommen; er erließ an Cyrill ein äußerst ungnädiges Schreiben, worin er ihn als den Störenfried hinstellte; indessen gab er seinen Willen kund, ein Concil zu berufen.

Er erließ ein Circularausschreiben an alle Metropoliten des Reiches, daß sie bis zum Pfingsttag den 7. Juni 431 nebst einer

---

quis illud in principio Verbum pontificem et apostolum confessionis nostrae factum esse seque ipsum obtulisse pro nobis dicat, et non Emmanuelis esse apostolatum potius dixerit, oblationemque secundum eandem dividat rationem ei, qui univit, et illi, qui unitus est ad unam societatem filii, h. e. deo quae dei sunt, et homini quae sunt hominis non deputans, a. s. 11. Si quis unitam carnem Verbo dei ex naturae propriae possibilitate vivificatricem esse dixerit, ipso domino et deo pronunciante: Joh. 6, 63; 4, 24, si quis ergo deum Verbum carnaliter secundum substantiam carnem factum esse dicat, hoc autem modo specialiter custodit, maxime domino Christo post resurrectionem discipulis suis dicente: Luc. 24, 39, a. s. 12. Si quis, confitens passiones [d. h. πάθη] carnis, has quoque Verbo dei et carni simul, in qua factus est, sine discretione dignitatis naturarum tribuerit, a. s. — Diese Gegenanathematismen sind, das kurze Fragment aus anath. 1 abgerechnet, nur in der lat. Uebers. des Marius Mercator vorhanden. — Nestorius braucht in ihnen natura stets in concretem Sinn. Von Cyrills Anschauung hatte er nicht eine Ahnung, schob ihm immer seine eigne unter, und verstand daher von da aus Cyrills einzelne Lehrsäze auf monströse Art falsch. Sagte Cyrill: der Sohn Gottes selbst habe gelitten, so war dies bei Cyrill eine Antwort auf die Frage: wer gelitten habe; der ewige Sohn Gottes selbst sei Mensch geworden und habe als Mensch gelitten. Nestorius wähnte, auch Cyrill müsse nothwendig zwei Bestandtheile, durch deren Vereinigung der „Immanuel" entstanden sei, denken, und faßte nun jenen Saz Cyrills als ein qualitatives Urtheil, als ob Cyrill sagen wolle: das göttliche Stück in Christo habe mit gelitten, oder Christus habe vermöge seiner Gottheit gelitten. Sagte Cyrill: der Sohn Gottes selbst ist (in Maria eingegangen und) aus Maria geboren, so misverstand ihn Nestorius, als wolle er sagen, das göttliche Stück in Christo (der Logos) habe ebenso wie [nach Nestorius] das menschliche seine Existenz erst von Maria empfangen! — Wie treu gibt dagegen Cyrill in seinem dritten Anathematismus die ihm fremde Grundanschauung des Nestorius von einer ἕνωσις zweier zuvor und an sich selbständig zu denkenden Hypostasen wieder!

angemessenen Zahl ihrer Bischöffe sich in Ephesus einfinden sollten. Nestorius machte sich sogleich nach Ostern auf den Weg, und traf zuerst ein (Evagr. 1, 3, p. 231), hatte aber nur 16 Bischöffe bei sich (ohne Zweifel, weil er nur die wenigen hatte mitnehmen wollen, die mit seiner Lehre einverstanden waren.) Kurz vor Pfingsten traf Cyrillus mit 50 ägyptischen Bischöffen ein; B. Memnon von Ephesus mit 52 kleinasiatischen und pamphilischen Bischöffen stand auf Cyrills Seite; er gestattete dem Nestorius nicht, Gottesdienst zu halten; Cyrill enthielt sich dessen freiwillig [20]). Da Johannes v. Antiochia noch nicht eingetroffen war, fanden vorläufige Unterredungen zwischen Nestorius und Cyrillus statt, wobei jener diesem die alberne Consequenz aufbürden und aufzwingen wollte, quasi ipse deus Verbum e virgine sumserit existendi principium [21]), und überdies die Aeußerung that: „ein Kind von zwei oder drei Monaten nenne ich nicht Gott"; der für uns gestorben, sei ein anderer, als das Wort Gottes. Die Bischöffe, die dies mit anhörten, wuschen die Hände, und erzählten es unter Thränen der Synode [22]).

Der Pfingsttag kam, aber Johannes v. Antiochia mit seinen Syrern fehlte noch. Der vierzig Tagereisen lange Landweg war freilich beschwerlich, aber warum hatte er nicht, um rechtzeitig einzutreffen, den kürzeren Seeweg gewählt? An Cyrill, der ihn brieflich zur Eile mahnte, schrieb er einen Entschuldigungsbrief, und versprach in längstens 6 Tagen sicher zu kommen. Allein bereits 16 Tage (seit dem Pfingsttag) hatte man vergeblich gewartet, und nicht ohne Grund argwöhnten Cyrill und seine Glaubensgenossen hinter dieser Zögerung irgend eine schlimme Absicht. Als nun endlich, 16 Tage nach Pfingsten, den 22. Juni, zwei von Johannes vorausgeschickte Bischöffe meldeten [23]), falls Johannes ausbleibe,

---

20) Mansi IV, p. 1265. Walch V, p. 468.

21) Nestor. ep. ad scholasticum eunuchum bei Mansi V, p. 777.

22) Cyr. apologet. bei Mansi V, p. 236.

23) Der Entschuldigungsbrief des Joh. an Cyrill muß offenbar vor dem 22. angekommen sein; nach den Berichten des Cyrill bei Mansi IV, 1227 und 1235 scheint er sogar schon an Pfingsten in Ephesus eingetroffen zu sein; jedenfalls war er in den ersten Tagen des Juni geschrieben. Nun sagt Joh. in demselben, er habe schon 30 Tagereisen ohne Rasttag zurückgelegt. Nach seiner Ankunft in Ephes. (den 28. Juni) schreibt er aber an den Kaiser, die ganze Reise habe er in 40 Tagereisen ohne Rasttag zurückgelegt. Wäre dies wahr gewesen, so wäre jener Brief 10 Tage vor seiner Ankunft, also den 18. Juni geschrieben worden, und hätte — wenn auch durch einen Eilboten besorgt — immerhin erst nach der Ankunft jener beiden Bischöffe nach Ephes. gelangen

möchten sie nur einstweilen anfangen, und „ποιεῖσθαι ἃ δεῖ“, so eröffneten sie an diesem Tage das Concil. Sie waren darin offenbar in ihrem Rechte. Nestorius, der seine Sache verloren sah, suchte nun das Fehlen der Syrer in seinem Interesse auszunüzen. Der ihm ganz ergebene kaiserl. Commissär Candidianus untersagte die Eröffnung des Concils, weil der Kaiser befohlen habe, daß alle Bischöffe zugegen sein müßten (der Kaiser hatte aber nur befohlen, daß alle dazu geladen werden sollten, und zwar auf den 7. Juni; wer bis dahin nicht kam, durfte nicht klagen, wenn ohne ihn berathen und entschieden wurde; überdies fehlten dem Cyrill ebenso die gleichfalls noch nicht eingetroffenen Abendländer, wie dem Nestorius die Syrer.) Und Nestorius ließ die Bischöffe, die ihn zur Sizung laden sollten, durch Soldaten am Eintritt in sein Haus verhindern und auf der Gasse stehen! So wurde ohne ihn und seinen Anhang die Sizung gehalten, und mit Verlesung des Symb. Nic. eröffnet. Die zwischen Nestorius, Cyrill und Cölestin gewechselten Briefe und Schriftstücke wurden verlesen, eine Sammlung von Stellen der Kirchenväter verglichen[24]), und Nestorius für abgesezt erklärt. Die Einwohner von Ephesus empfingen die auseinandergehenden Synodalen mit Lobpreisungen Gottes, und geleiteten sie mit Fackeln in ihre Wohnungen[25]).

Das Absezungsurtheil wurde öffentlich angeschlagen; Candidian riß es ab, und verbot der Synode sogar, einen Bericht an den Kaiser zu schicken. Nun kam Joh. v. Antiochia (22. Juni) mit 30 Bischöffen an; die Synode schickte ihm Abgeordnete entgegen; Candidians Soldaten hinderten sie, mit ihm zu sprechen. Sofort hielt Johannes in seiner Wohnung mit seinen und des Nestorius Bischöffen (im ganzen 43) unter Candidians Aegide ein Sonder-

---

können, was den Berichten des Cyrill, sowie der Sachlage ganz und gar widerspricht. Offenbar war also die Eile, womit Joh. gereist sein will, eine fingirte, und er hat absichtlich viele Rasttage gemacht. Warum hätte er denn auch, wenn es ihm darum zu thun war, nicht ebensoschnell als jene beiden Bischöffe, in Eph. anlangen können? — Ohne Zweifel wollte er (wie Cyr. selbst vermuthete, Mansi IV, 1423 ff) sich ganz aus der Affaire ziehen, da es ihm ebenso schwierig erschien, Nestorius Sache zu retten, als diesen seinen Freund fallen zu lassen.

24) Die Anklage Walch's, daß unmöglich an Einem Tage 200 Bischöffe die Sache gründlich hätten prüfen können, ist sonderbar genug. Als ob die ganze Controverse nicht drittbalb Jahre lang allenthalben wäre besprochen worden!

25) Daraus folgert Walch, Cyrill habe sich „des Pöbels bedient, um zu seinem Zweck zu kommen“!

concil, und dies erklärte Memnon und Cyrill wegen arianischer (!) und apolinaristischer Häresie für abgesezt.

Mittlerweile traf, als Antwort auf einen Bericht Candidians (der dem Kaiser selber verdächtig vorgekommen sein muß) ein kaiserl. Rescript ein, worin alles bisher geschehene für ungültig erklärt und die Sendung eines neuen Commissärs angekündigt wurde, dessen Ankunft abzuwarten sei. Es gelang nun aber der cyrillischen Mehrheit, durch einen als Bettler verkleideten Boten einen Bericht über alles geschehene an einen Mönch Dalmatius nach Constantinopel zu bringen [26]; dieser mit einigen Archimandriten erbat und erhielt Audienz bei Theodosius (während das, mit den Mönchen einverstandene, Volk in den Kirchen Gott in Psalmen anrief), und erlangte von ihm die Erlaubnis, daß die Synode zu Ephesus einige Bischöffe an den Hof abordnen dürfe. Mittlerweile waren (10. Juli) auch die Abgeordneten Cölestins v. Rom in Ephesus angekommen, und vernahmen in einer zweiten, unterzeichneten in einer dritten Sizung (der cyrillischen Partei) das Absezungsdecret des Nestorius. Die cyrillische Partei, machte nun von der durch Dalmatius erwirkten Erlaubnis Gebrauch, und schickte Abgeordnete an den Kaiser; die Gegenpartei that das gleiche. Sie hielten einander im Schach, und bewirkten nur, daß der Kaiser sowohl die Absezung des Cyrill und Memnon, als die des Nestorius bestätigte. Durch einen neuen Commissär, Johannes, sandte er dies Urtheil (Anfangs August) nach Ephesus. Die Partei des Cyrill protestirte; der Commissär ließ die drei Abgesezten in Gewahrsam bringen, wo Cyrill viel zu leiden hatte (Mansi IV, 1435). Warm verwendete sich die Majorität für Cyrill; sie sagten, sie seien bereit für ihn zu sterben. Der Ungrund der von Nestorius gegen ihn erhobenen persönlichen Anklagen stellte sich klar heraus; zudem fand sich, daß die Syrer im Dogma selbst keineswegs einig waren; als Joh. v. Ant. behauptete, man dürfe Maria θεοτόκος nur dann nennen, wenn man sie zugleich ἀνθρωποτόκος nenne, erklärten viele, sie würden sich eher die Hand abhauen lassen, als dies zu unterschreiben. Ein Theil der Syrer war offenbar nur darum gegen Cyrill, weil sie seine Säze misverstanden hatten, als lehre er eine Mischnatur. Endlich einigten sich die Syrer über eine von Theodoret v. Cyrus aufgesezte Formel, welche die Wahrheit enthielt, je-

26) Daß die const. Mönche von vornherein auf Cyrills Seite standen, geht aus dem Schritt des Basilius (s. oben) hervor. Es ist also unrichtig, wenn Gieseler sagt, Cyrill habe (jezt) „den Ungestüm der Mönche in Constant. auf seine Seite zu bringen gewußt."

doch allenfalls auch nach nestorianischer Anschauung sich deuten ließ, wenn man das Wort *φύσις* im concreten Sinn nahm[27]).

---

27) In den (nichts dogmatisches enthaltenden) Eingangsworten kommt die „*θεοτόκος παρθένος*" vor. Die Formel selbst lautet: *Ὁμολογοῦμεν τοιγαροῦν τόν κύριον ἡμῶν Ἰ. Χρ., τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, τὸν μονογενῆ, θεὸν τέλειον καὶ ἄνθρωπον τέλειον* [von der Person des Menschgewordenen als solchen wird ausgegangen und von ihm die beiden Prädicate — die Naturen im abstracten Sinne — prädicirt] *ἐκ ψυχῆς λογικῆς* [gegen Apolinarios] *καὶ σώματος. πρὸ αἰώνων μὲν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα κατὰ τὴν θεότητα* [konnte nestorianisch gedeutet werden: „was den göttlichen Bestandtheil betrifft"], *ἐπ' ἐσχάτων δὲ τῶν ἡμερῶν τὸν αὐτὸν* [dies wehrte der nestorianischen Deutung] *δι' ἡμᾶς καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα. ὁμοούσιον τῷ πατρὶ τὸν αὐτὸν κατὰ τὴν θεότητα, καὶ ὁμοούσιον ἡμῖν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα* [damit ist der, dem Cyrill aus Misverstand schuldgegebenen Lehre, als ob er die abstracta: göttliches Wesen und menschliche Beschaffenheit, nicht unterscheide und Christo eine halbgott=artige Mischnatur zuschreibe, vorgebaut] *δύο γὰρ φύσεων ἕνωσις γέγονεν* [will nach dem Zusammenhang — *γάρ* — mit dem unmittelbar vorangehenden sagen, daß die beiden abstracta von Jesu zu prädiciren und in ihm beisammen sind, und tritt dem richtig gemeinten aber misdeuteten Ausdruck Cyrills: *μία φύσις* entgegen. An sich konnte diese Stelle *δύο γὰρ κλ.*, aber auch nestorianisch gedeutet werden, sobald man *φύσις* in concretem Sinne nahm. Und da Cyrill das Wort so gebraucht hatte, so ist begreiflich, daß diese Formel Theodorets ihm nicht sehr zusagen konnte]. *Διὸ ἕνα Χριςὸν, ἕνα υἱὸν, ἕνα κύριον ὁμολογοῦμεν. Κατὰ ταύτην τὴν τῆς ἀσυγχύτου* [gegen die vermeintliche Mischnatur Cyrills] *ἑνώσεως ἔννοιαν ὁμολογοῦμεν τὴν ἁγίαν παρθένον θεοτόκον, διὰ τὸ τὸν θεὸν λόγον σαρκωθῆναι* [cyrillisch] *καὶ ἐνανθρωπῆσαι* [ließ sich nestorianisch von einer Einwohnung des Logos in „einem Menschen" deuten], *καὶ ἐξ αὐτῆς συλλήψεως ἑνῶσαι ἑαυτῷ τὸν ἐξ αὐτῆς ληφθέντα ναόν* [ein nestorianischer Terminus; doch ließ er sich cyrillisch deuten, wenn man unter dem *ναός* die bloße leibliche Substanz, den zur Bildung eines Leibes erforderlichen materiellen Stoff, verstand. Denn in diesem Sinn lehrt Cyrill, so wie einst Jul. v. Rom, eine *ἕνωσις* — nicht *συνάφεια*! — des Logos mit der *σάρξ*, apologet. ad anath. 1, und gibt zu, daß das *σῶμα* Christi ein *ναός* des Sohnes Gottes gewesen Joh. 2, 21, adv. Theodoret. ad anath. 5.] *Τὰς δὲ εὐαγγελικὰς καὶ ἀποςολικὰς περὶ τοῦ κυρίου φωνὰς, ἴσμεν τοὺς θεολόγους ἄνδρας, τὰς μὲν κοινοποιοῦντας, ὡς ἐφ' ἑνὸς προσώπου, τὰς δὲ διαιροῦντας, ὡς ἐπὶ δύο φύσεων* [wieder in zweifachem Sinne deutbar], *καὶ τὰς μὲν θεοπρεπεῖς κατὰ τὴν θεότητα τοῦ Χριςοῦ, τὰς δὲ ταπεινὰς κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα αὐτοῦ παραδιδόντας.* — Ein klares Bild der cyrillischen Grundanschauung gibt diese Formel nicht; sie läßt sich cyrillisch, sie läßt sich auch nestorianisch deuten. Es ist also ebenso erklärlich, daß Cyrill späterhin (s. unten) sie zu unterzeichnen ohne Gewissensverlezung sich entschließen konnte, als daß seine Aegypter hiemit unzufrieden waren. — Wie Cyrill die Formel gemacht haben würde, wenn er

Dies alles machte nun auf den Kaiser soviel Eindruck, daß er nochmals Abgeordnete beider Parteien zu sich (nach Chalcedon) berief. Die der syrischen Partei klagten, daß die der cyrillischen sich weigerten, Cyrills Anathematismen als irrig zu verwerfen. (Mansi IV, 144). In Gegenwart des Kaisers fand nun eine gegenseitige Besprechung statt (Acac. ep. ad Alex. Hierap. cp. 41), und hier muß es nun den Cyrillianern gelungen sein, zwar nicht die Syrer, wohl aber den Kaiser von der wirklichen Meinung und dem richtigen Sinn der Säze Cyrills zu überzeugen. Denn der Kaiser erklärte sich mit Cyrills Ausdruck (in Cyr. epist. ad Successum) *μία φύσις* (natürlich in dem Sinn, wie er ihm jezt erläutert wurde) einverstanden[28]). So sezte denn der Kaiser Cyrill und Memnon wieder in ihre Stellen ein, während Nestorius erst in ein Kloster und dann nach Oberägypten verbannt wurde, wo er (um 440) starb.

Damit war jedoch der Kirchenfriede noch nicht hergestellt; denn die syrische Partei blieb fest auf ihrem Saze, daß Cyrill's Säze häretisch seien[29]); und so blieb die Kirchgemeinschaft zwischen Syrien und der übrigen Kirche fürerst noch aufgehoben. Allmählich jedoch, als die Leidenschaft nachließ, brach die klarere Einsicht sich Bahn. Der syr. B. Rabulas v. Edessa war der erste, welcher in den eigentlichen Sinn der Säze Cyrills eindrang, und es einsah, daß Cyrill nichts andres wolle, als der Anschauung des Theodor v. Mopshuestia (welche auch Rabulas für grundverkehrt hielt) entgegenzutreten. Durch Rabulas wurde auch die Mehrzahl der andern

---

sie zu machen gehabt hätte, sieht man aus der trefflichen Formel, die er dem Aristolaus in Vorschlag gebracht hat, im Synodicon cp. 194, bei Walch V, S. 640.

28) Theodoret an Alex. v. Hierap. (Mansi IV, 1407). Ueber diese ganze Verhandlung sind nur Berichte der syr. Partei vorhanden. Diesen war es unbegreiflich und ärgerlich, daß selbst der Kaiser den Aegyptern die *μία φύσις* als nicht-häretisch durchgehen ließ. — Akazius v. Beröa und Theodoret behaupten daher, daß Cyrill den Kaiser durch Geld bestochen habe — eine schmachvolle Beschuldigung, die mit des Theodosius Charakter und seiner ganzen Haltung in dem Streite nicht stimmt. Wenn Cyr. später (434) seinen Briefen an die Prinzessinnen Geschenke beilegt, so will dies aus der verderbten Sitte des byz. Hofs erklärt sein. Die hohen Personen forderten geradezu von den Bischöffen solche „*εὐλογίας*“, vgl. Theophanes chronogr. pag. 84 f.

29) Vgl. die Briefe des Alex. Hierap., des Andreas Samos. u. andrer im Synodicon cap. 57 ff, wo sie an dem Ausdruck *μία φύσις* sich stoßen und, allen Gegenversicherungen Cyrills mistrauend, Apolinarismus bei ihm argwöhnen.

Syrer, selbst Johannes v. Antiochia, zu dieser Einsicht gebracht, um so leichter, als Cyrill sich dazu verstand, den misdeutbaren Ausdruck *μία φύσις* fallen zu lassen [30]). Er erkannte Cyrill als rechtgläubig an (433); dieser seinerseits entschloß sich nun, jene Formel Theodorets (gewöhnlich die ephesinische genannt) zu unterzeichnen. Die Kirchgemeinschaft ward wiederhergestellt und diejenigen Bischöffe in Syrien und Kleinasien, welche sich dem neuen Frieden nicht fügen wollten, von dem Patr. Johann v. Ant. entweder durch Drohung der Absezung dazu bewogen (wie z. B. Andreas v. Samosata, Theodoret v. Cyrus) oder wirklich abgesezt (wie Alex. v. Hier.) Einige Bischöffe des mesopotamischen Syriens (aus der Schule von Edessa an deren Spize Ibas stand), die sich (als Anhänger der Lehre des Theod. v. Mopsh.) nicht fügten, begaben sich nach Persien, darunter Barsauma, welcher als B. v. Nisibis (435—489) der Gründer einer nestorianischen Kirche in Persien wurde, die von den persischen Königen, Pheroces (461—488) und seinen Nachfolgern, aus politischen Gründen (vgl. §. 38) begünstigt wurde. Sie selbst nannten sich (nach ihrem eufratischen Stammlande) „chaldäische Christen" und in Indien, wohin sie sich verbreiteten, „Thomaschristen."

§. 50.

Der eutychianische Streit: a) Die Ausbildung des Nestorianismus durch Eutyches.

Das bekannte „duo si faciunt" etc. läßt sich auch so umgestalten: „wenn zwei dasselbe sagen, ist es nicht dasselbe." Diese Erscheinung begegnet uns in der Geschichte jener dogmatischen Kämpfe öfter, und muß wohl im Auge behalten werden, wenn Verwirrung der Begriffe vermieden werden soll. Im arianischen Streit war Photinus im Ausdruck *ὁμοουσία* mit Athanasius eins; aber jener verband damit die sabellianische, dieser die orthodoxe Vorstellung; dagegen war Basilius mit den Nicänern anfangs uneins, und verwarf ihr *„ὁμοούσιος,"* weil er (gerade wie Photinus) *οὐσία* im Sinne von *ὑπόστασις* verstand, und eben diesen Photinianismus nicht wollte. Aehnliches begegnet im nestor. Streit. Theodoret und Joh. v. Antiochia sprechen in ihrer Bekenntnisformel (§. 49 Anm. 27) von *δύο φύσεσιν* und denken dabei an zwei concreta, an Bestandtheile, die mit einander verbunden wurden; Cyrillus spricht (ep. 2 ad Nest. vgl. §. 48 am Schluß) ebenfalls von zwei Naturen, acceptirt auch später jene theodoretische Formel, aber er denkt

30) Vgl. Walch V, S. 593.

dabei an zwei Abstrakta, an zwei Attribute, welche gleichermaßen von dem menschgewordenen Gottessohn prädicirt werden müssen (*ἑνότης δύο φύσεων*); er lehrt, daß bei ihm göttliches Wesen und menschliche Beschaffenheit „concurriren" (*σύνοδος δύο φύσεων*, Cyr. anat. 3) (ganz so wie in der §. 48 von uns gemachten Vergleichung von Lucius prädicirt werden muß, daß er Königssohn sei und daß er Knecht sei, nicht aber, daß der Königssohn Lucius eine Knechtsnatur habe entstehen lassen und sich mit der entstandenen verbunden oder vereinigt habe.) Cyrill nahm also hier *φύσις* im abstrakten Sinne von Beschaffenheit. Weil sein Gegner aber das Wort in concretem Sinne nahm und unter der *φύσις ἀνθρώπου* oder „forma servi" sich ein subsistentes, vom Logos durch den heil. Geist im Schooße Marias erschaffenes, nur des persönlichen Centrums noch entbehrendes Individuum dachte, so nimmt Cyrill in den Briefen an Successus, wo er die Lehre des Nestorius widerlegen will, *φύσις* im Sinne des Nestorius als concretum, indem er sagt, daß die Lehre (des Nestorius) von „zwei Naturen" falsch sei, und man — nämlich sobald *φύσις* concret gefaßt wird — nur *μίαν φύσιν* d. h. „Ein Individuum" in Christo annehmen dürfe (*μίαν φύσιν τοῦ θεοῦ λόγου, σεσαρκωμένην,* also Ein Individuum, Eine concrete Wesenheit, die göttliche des Logos, die bei ihrer Menschwerdung die Beschaffenheit der Menschen angenommen, nicht aber mit der *σάρξ* als mit einer zweiten concreten Wesenheit sich verbunden habe.)

Nun ist aber klar, daß, sobald *φύσις* abstract gefaßt wird, dieser leztere Saz grundfalsch wird. Die Syrer verstanden ihn so; weil Cyrill ursprünglich *φύσις* abstract gebraucht hatte, meinten sie, er thue es auch hier (wo er doch nicht seine Lehre entwickeln, sondern die des Gegners verwerfen wollte, und deshalb die Sprache des Gegners redete), und nun schien Cyrill zu lehren, daß die beiden Prädicate Christo nicht, jedes für sich, zukämen[1]), sondern daß

1) Er ist Gottes Sohn, er ist Mensch, und alles was er thut und leidet, das thut und leidet „Gottes ewiger Sohn," thut und leidet „der Sohn der Maria," aber das eine (z. B. die Auferstehung) vollbringt er vermöge dessen, daß er von Haus aus Gott ist; das andre (z. B. den Tod) erleidet er vermöge dessen, daß er Mensch geworden ist. Ganz so in jenem Gleichnis §. 48. Lucius erleidet rohe Behandlung von dem Kerkermeister, vermöge dessen, daß er sich als Knecht bei ihm verdungen hat. Lucius bekommt vom väterlichen Hofe her geheime Nachrichten und geheime Hülfe zur Befreiung seines Bruders, vermöge dessen, daß er der Königssohn ist. So ist er ganz Königssohn und ganz Knecht; die beiden Prädikate kommen ihm *ἀσυγχύτως* zu; es hat sich nicht eine zwischen der Königssohnsbeschaffenheit und der Knechtesbeschaffenheit in der Mitte stehende Beschaffenheit — allenfalls die eines Hofkammerdieners — gebildet.

sich aus dem göttlichen Wesen und der Menschenbeschaffenheit eine Mischnatur, eine die Mitte haltende übermenschliche aber untergöttliche also halbgottartige Beschaffenheit gebildet hätte. Und weil sie ihn so misverstanden, darum kämpften sie so eifrig gegen seinen Saz von der *μία φύσις,* welcher doch in der That nur eine (formell nicht glücklich gefaßte) Verwerfung der nestorianischen concreten *„δύο φύσεις"* war.

Allein nun begegnete schließlich noch dies, daß es Leute gab, welche das wirklich lehrten, was die Syrer dem Cyrillus irrthümlich Schuld gaben (analog wie im arian. Streit Photinus den Sabellianismus wirklich gelehrt hatte, welchen Basilius den Nicänern irrthümlich Schuld gab). Es waren dies Leute, welche in der Grundanschauung mit Nestorius vollkommen einverstanden waren; sie verstanden die *ἕνωσις δύο φύσεων* so, als ob Jesus *ἐκ δύο φύσεων* entstanden sei, durch Verbindung zweier Naturen im concreten Sinn miteinander. Aber theils um dem Verdacht einer Zerreißung Christi in zwei Personen sicherer zu entgehen, theils weil sie wirklich soviel einsahen, daß Christus in der h. Schrift nicht als ein Träger göttlicher Kräfte sondern als der Sohn Gottes selber erscheine, so lehrten sie, daß jene beiden Naturen im concreten Sinn sich in der Art verschmolzen hätten zu einer Mischnatur, daß nun von Jesu Eine Natur im abstracten Sinn, eine übermenschliche aber untergöttliche Beschaffenheit, prädicirt werden müsse. Die beiden Naturen hätten sich also hienach nicht so verbunden, wie in unserm Gleichnis in Lucius königliches Wesen mit Knechtesnatur verbunden ist, sondern etwa so wie im corinthischen Erz das Gold mit dem Silber zu einem Dritten verschmolzen ist, das edler und kostbarer ist als Silber, aber minder edel und kostbar als Gold [2]).

Man sieht also, daß in dem Schwanken der verschiedenen Be-

2) Ihr Hauptsaz war: vor der Vereinigung seien es zwei Naturen gewesen, nach (seit) der Vereinigung sei es nur eine (siehe § 51). Da sie nun eine Präexistenz der menschlichen Natur oder menschlichen Seele Christi ausdrücklich verwarfen, und ebenso ausdrücklich lehrten, daß die menschl. Natur vom Moment der Empfängnis an sofort mit der göttlichen vereinigt worden sei, so kann in jenem Saze: „vor der Vereinigung waren es zwei Naturen," das „vor" nicht temporal, von einer Zeitdauer, sondern muß ideal dahin verstanden werden, daß das hypostatische Sein der „menschlichen Natur" begrifflich dem Vereinigtwerden mit dem Logos vorausgehe, d. h. daß der Logos ein hypostatisches (wenn auch an sich unpersönliches) Menschenindividuum in's Dasein gerufen habe, um dann sofort vom ersten Moment eines Daseins an sich mit ihm zu verschmelzen.

griffe, die sich mit dem Worte φύσις verbanden, die Ursache der Verwirrung lag — einer Verwirrung, die bis auf den heutigen Tag in den Köpfen der Theologen spuckt, sofern die meisten, von der nestorianischen Grundanschauung einer Verbindung zweier Bestandtheile ausgehend, φύσις bald im concreten, bald im abstrakten Sinne verstehen, während es — sobald man von zwei Naturen reden will — von vornherein nur im abstracten Sinn, im Sinn von „Beschaffenheit,“ gefaßt werden darf. Daher die unsägliche Verwirrung in der Auffassung jener Streitigkeiten, daher der Wahn, als ob in Eutyches das entgegengesezte Extrem zu Nestorius sich darstellte, während doch vielmehr Eutyches in der Grundanschauung mit Nestorius ganz eins ist, und sich nur dadurch von ihm unterscheidet, daß er die beiden Bestandtheile nicht bloß mit einander verbunden, sondern in einander verschmolzen werden läßt[3]). Sobald man sich den Gegensaz der beiden Grundanschauungen klar gemacht hat, kommt Licht in das Dunkel, und der Gang der Streitigkeiten wird klar und verständlich.

Es ist ja einleuchtend, daß man von der richtigen Grundanschauung aus auf die Meinung von einer Mischnatur gar nicht kommen kann. Ein Blick in unser Gleichnis vom Königssohn lehrt dies. Wohl hat derselbe den Genuß und Gebrauch seiner königlichen Ehre, Macht und Herrlichkeit, nicht aber hat er sein Recht auf die Thronfolge, nicht sein persönliches innerlich erlauchtes Wesen, nicht seinen Charakter, seine Bildung u. s. w. aufgegeben. Wiederum ist in ihm ein Knecht vorhanden, der von aller Rohheit des Charakters und Betragens und von allen möglichen sonst bei Knechten vorkommenden Fehlern frei ist, dem auch, sobald er nur will, eine Hülfe und Macht zu Gebote steht, wie sie sonstigen Knechten nicht zu Gebote steht; immerhin aber ist er ein wirklicher Knecht, nicht etwa ein Prinz, der in Knechteskleidung sich scherzeshalber maskirt hätte, sondern ein Mensch, der allen Knechtesgehorsam wirklich leistet, alle Knechtesarbeit wirklich verrichtet, alle die üble Behandlung, die etwa ein roher Kerkermeister gegen seinen Knecht sich erlauben mag, wirklich erduldet. Ebenso war es bei Christo. Die

3) Nach Theodoret's Schilderung (Eranist. dial. 2, pag. 80 ff.) haben die Eutychianer sich diese Verschmelzung als eine nicht sofort vollendete gedacht. Bei der Empfängnis habe sie erst begonnen, so daß die menschliche Natur noch menschliches γένος und περιγραφή hatte; nach der Auferstehung und Himmelfahrt aber sei die menschliche Natur in der göttlichen untergegangen (φροῦδος ἐγένετο) wie ein Tropfen im Meer, und es komme ihr kein menschliches γένος und namentlich keine περιγραφή (sondern die Ubiquität) zu.

δόξα beim Vater und die μορφὴ θεοῦ, hat er aufgegeben (Joh. 17, 5; Phil. 2, 6—7) aber nicht die θεότης; an der Sündlichkeit der gefallenen Menschheit hatte er keinen Theil (und darum auch nicht an dem Sterben-müssen Joh. 10, 18), aber diese Sündlichkeit ist ja kein wesentliches Attribut, sondern ein bloßes Accidens der menschlichen Natur, ja sogar ein das wahre Wesen derselben störendes. Christus war also um seiner Sündlosigkeit willen nicht übermenschlich sondern gerade echtmenschlich, und um des Verzichtes auf die μορφὴ θεοῦ und δόξα willen nicht untergöttlich, sondern immer noch im Besiz des πλήρωμα τῆς θεότητος. So kommen ihm beide Prädikate, das göttliche Wesen und die echte Menschennatur, unvermischt und unverändert zu. Nur ein confuser Kopf mochte durch die Erinnerung, daß Christus die δόξα aufgegeben und von der Sündlichkeit frei war, zu der falschen Folgerung veranlaßt werden, daß in Christo sich eine Mischnatur, ein Mittelding zwischen Mensch und Gott darstelle.

Bei dem Archimandriten Eutyches wirkten alle bisher genannten Faktoren zusammen. Er war nach seiner eigenen und vieler Andern Meinung ein eifriger Anhänger Cyrills, theilte aber in der That nicht Cyrills wirkliche Lehranschauung, sondern hatte genau die Lehre, welche von den Syrern dem Cyrill aus Misverstand Schuld gegeben wurde. Von der nestorianischen Grundanschauung ausgehend, daß der Logos ein (unpersönliches) menschliches Individuum im Schooß der Jungfrau erschaffen und sich mit demselben ἐκ μήτρας vereinigt habe, daß also Christus ἐκ δύο φύσεων im concreten Sinne entstanden sei — lehrte er nun (im Wort, nicht in der Sache, mit Cyrill stimmend) daß von Christo μία φύσις im abstrakten Sinn prädicirt werden müsse, indem die beiden concreten Bestandtheile: der Gottessohn und das menschliche Individuum, sich verschmolzen hätten zu einer solchen Person, welche ihrer Beschaffenheit und Qualität nach eine Mischnatur, ein Mittelding zwischen einem Gott und einem Menschen, darstellte[4]).

§. 51.

b) Der Gang des Streites.

In §. 49 ist bemerkt worden (vgl. dort Anm. 27), daß jene (sogenannte ephesinische) Bekenntnisformel, auf welche hin Cyrill mit Joh. v. Ant. Friede schloß, auf zweierlei Art gedeutet werden

4) Den Beleg dafür liefert die nun folgende Geschichte.

konnte, indem beide Grundanschauungen sich hineinlegen ließen. Es war nicht betrügerische Absicht, wenn die Syrer dieselbe fort und fort im Sinne der nestorianischen Grundanschauung deuteten, und bei den Worten *δύο γὰρ φύσεων ἕνωσις γέγονεν* an eine Verbindung zweier Naturen im concreten Sinn, zweier Bestandtheile, dachten. Sie hatten diese Formel, die ja ursprünglich von ihnen ausgegangen war, nie anders verstanden. Der Nachfolger Cyrills aber, Bisch. Dioskurus v. Alexandria (seit 444), ein persönlich roher und gewaltthätiger Mann, merkte bald, daß jene in der Sache von den Aegyptern völlig abwichen; namentlich war über Theodorets Lehrweise bei ihm förmlich Klage geführt worden. Durch Dioskur wurde man allenthalben aufmerksam; Theodosius erließ (um 447) ein Rescript, worin er das Lesen „zweideutig lehrender" Schriften streng untersagte. Ibas, seit Rabulas Tod B. v. Edessa, wurde mit halbwahren und mit falschen Anklagen gequält, Irenäus B. v. Tyrus als „Nestorianer" abgesezt; alle Syrer galten als verdächtig.

Eutyches, der hochbetagte Archimandrit eines nahe bei Constantinopel gelegenen Klosters, ein Mann ohne tiefere theologische Bildung, hatte, wie die constantinop. Mönche überhaupt, auf Seiten Cyrills gegen Nestorius gestanden, und laut seinem eignen Zeugnis (Mansi VI, p. 617 u. 631) mit Eifer gegen Nestorius gekämpft. Bisch. Leo I. v. Rom (400—461), der gleich seinen Vorgängern und der ganzen abendl. Kirche fest an der (richtig verstandenen) Lehre und Anschauung Cyrills hielt, wechselte um jene Zeit freundliche Briefe mit Eutyches, und war mit dessen Eifer gegen den Nestorianismus zufrieden. Leo ahnte nicht, daß bei Eutyches selbst der scheinbar cyrillischen Lehrweise eine durchaus nestorianische Anschauung zu Grunde lag. Da dies aber der Fall war[1]), so mußte Eutyches durch seinen Eifer gegen den Nestorianismus unausbleiblich zu der Consequenz getrieben werden: die beiden Bestandtheile (*φύσεις* im concreten subsistenziellen Sinn) hätten sich nicht bloß verbunden, nicht bloß vereinigt, sondern ver-

1) Schon Gelasius de duab. naturis (Lyoner bibl. max. patr. tom. VIII, p. 700 ff.) sagt, obgleich Eutyches mit seiner Lehre von der *μία φύσις* dem Nestorianismus entgegenzutreten vorgegeben, habe er sich doch durch den Saz, daß „vor der Vereinigung zwei Naturen gewesen" selbst des Nestorianismus schuldig gemacht. Aehnlich der Autor des breviculum, bei Sirmond opp. I pag. 761. Auch er sieht die Wurzel von Eutyches Irrlehre in dem Saz von den duabus nat. ante adunationem, und macht den treffenden Vergleich, daß nach Eutyches die beiden Naturen sich verhielten wie irgend ein Ding zu dem Wachs oder Pech oder Zinn, womit es überzogen oder gefärbt werde.

schmolzen zu Einer Natur im qualitativen Sinn. So predigte Eutyches seinen Mönchen, wohl schon länger, „eine Natur," aber ohne daß dies auffiel, weil man es im cyrillischen Sinne nahm. Eine Vorstellung des (nestorianischgesinnten) syrischen B. Domnus an K. Theodosius, daß diese Lehrweise des Eutyches apolinaristisch sei, blieb begreiflicherweise unbeachtet und wirkungslos; es war nur ein Nachklang des alten syrischen Geschreis gegen Cyrillus. Als hingegen Eutyches unter andern auch den Lehrsatz vortrug: daß Christi Leib nicht *ὁμοούσιον* (hier im Sinne von *ὁμοφυής*, gleichartig) mit unserm Leibe sei, und nicht *ἐκ τοῦ αὐτοῦ φυράματος*, sondern ein *σῶμα θεοῦ*, kein *σῶμα ἀνθρώπου*, wenn schon ein *σῶμα ἀνθρώπινον* (ein Körper menschlicher Art, aber kein wirklicher Menschenleib), so fiel dieser Lehrsatz (eine ganz natürliche Consequenz seiner Lehrfassung) auf, und auf einer Synode, welche Flavianus, Patriarch von Constantinopel seit 447, den 8. Nov. 448 mit den in der Residenz gerade anwesenden Bischöffen hielt (*σύνοδος ἐνδημοῦσα*, vgl. oben §. 39) klagte der eifrige Cyrillianer B. Eusebius v. Doryläum, derselbe, der zuerst unter allen gegen Anastasius und Nestorius aufgetreten war, den Eutyches der Irrlehre an, und bemerkte, daß er schon oft vergeblich durch mündliche Unterredungen ihn eines bessern zu belehren gesucht habe. Eusebius hatte sogleich richtig die nestorianische Grundanschauung des Eutyches herausgefunden[2]); denn in einer folgenden Sizung einigte sich die Synode in dem (von der sogen. ephes. Formel wohlweislich abweichenden) Saze: Christus Eine Person *ἐν δύο φύσεσι* (nicht *ἐκ δύο φύσεων*). Eutyches, vorgeladen, weigerte sich anfangs, zu erscheinen, und erklärte, er lehre *μίαν φύσιν*; daß Jesus seinen Leib mit vom Himmel gebracht, habe er nie gelehrt[3]), wohl aber lehre er, daß Christus keine *σάρκα ὁμοούσιον ἡμῖν* habe. Nach wiederholten Vorladungen[4]) erschien er endlich,

---

2) Ebenso schreibt nachher Leo v. Rom an Pulcheria (ep. 31 bei Ballerini, ep. 3), daß „die geheimen Gedanken" des Eutyches an den Tag gekommen seien, und auch in einem kaiserl. Rescr. an den praef. praet. Palladius wird bemerkt, daß die schädliche Meinung des Eutyches durch Gottes Zulassung lange verborgen geblieben sei. — Leo fällt übrigens über Eutyches das milde Urtheil, sein error sei de imperitia magis quam de versutia natus.

3) Es hatte ihm dies auch niemand Schuld gegeben. Vgl. Walch VI, S. 151.

4) Nachdem er 16 Tage lang auf keine Vorladung hin erschienen war, hatte Flavian ein auf dies sein Nichterscheinen sich gründendes Absezungsurtheil bereits entworfen, um es in der Sizung des 22. Nov. der Synode vorzulegen. Als Eutyches nun aber erschien, wurde dieser Entwurf eines

den 22. Nov., begleitet von einem Haufen Mönche und einer Schaar Soldaten, die ihn nicht eher verließen, bis die Synode ihm zugesichert hatte, daß er nicht verhaftet werden solle. Zugleich erschien ein kaiserlicher Minister (magnus silentiarius) Florentius, um auf kaiserlichen Befehl der Sizung beizuwohnen. Das hatte Eutyches durch den Einfluß des Eunuchen Chrysaphios, der den Flavianus haßte, zu bewirken gewußt, Indessen halfen ihm weder diese Vorkehrungen, noch die Redewindungen, womit er sich bei dem nun beginnenden Verhör loszuwickeln suchte. Die Fragen, die ihm gestellt wurden, waren zu scharf und präcis. Auf die Frage, ob er bekenne, daß Christus *ὁμοούσιος τῷ πατρὶ κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα* sei, antwortete er *τὸν θεόν μου καὶ κύριον φυσιολογεῖν ἐμαυτῷ οὐκ ἐπιτρέπω* (er erlaube sich nicht, über die Naturen Christi zu grübeln), sah sich aber doch zu dem Geständnis genöthigt: *ὁμοούσιον δὲ ἡμῖν ἕως νῦν οὐκ εἶπον πρὸ τούτου, ὁμολογῶ* („das gestehe ich") und brachte nun jene Distinktion zwischen dem *σῶμα ἀνθρώπου* und *ἀνθρώπινον* (siehe oben Anm. 1). Und auf die Frage: *ὁμοούσιον καὶ ἐκ δύο φύσεων μετὰ τὴν ἐνανθρώπησιν τὸν κύριον λέγεις;* antwortete er: *ὁμολογῶ, ἐκ δύο φύσεων γεγεννῆσθαι τὸν κύριον ἡμῶν πρὸ τῆς ἑνώσεως, μετὰ δὲ τὴν ἕνωσιν μίαν φύσιν ὁμολογῶ,* in welchen Worten beides, seine nestorianische Grundanschauung von zwei hypostatischen Bestandtheilen, aus deren Verbindung Christus entstanden sei, und sein specifisch eutychianischer Weiterbau von der qualitativ Einen Mischnatur, zu der sie sich verschmolzen haben sollten, offen zu Tage trat. Der Aufforderung, diese Lehre zu widerrufen, leistete er keine Folge, sondern übergab dem Flavian ein, ganz vag gehaltenes, den Streitpunkt gar nicht betreffendes Glaubensbekenntnis, welches Flavian aber — mit Recht, da es nicht zum Verhör gehörte (vgl. Walch. VI, S. 156) — nicht annahm [5]). Da er hartnäckig blieb, sprach die Synode einstimmig das Anathem über ihn, und verhängte seine Absezung.

Urtheils natürlich bei Seite gelegt, und ein auf das materielle Verhör sich gründendes Urtheil von der Synode gefällt. Das nachherige Vorgeben des Eutyches, daß das Urtheil vor dem Verhör schon abgekartet gewesen, ist daher falsch. (Vgl. Walch VI, S. 158.)

5) Hinterher behauptete Eutyches, es sei eine Appellation gewesen, die er habe übergeben wollen. Daß diese Behauptung erlogen war, siehe bei Walch S. 156. Ebenso fälschlich behauptete er, er habe in jener Sizung mündlich an das Urtheil von Rom und Alexandria appellirt; er hatte nur im Verlaufe der Unterredung gesagt, er würde *δύο φύσεις* bekennen, wenn die Bischöffe von Rom und Alexandria es ihm befehlen würden. (Walch. S. 130.)

Aber Eutyches wendete sich nun erstlich nochmals an den Hof mit Klagen gegen das Verfahren des Flavian, deren Ungrund jedoch bei näherer Untersuchung (auf einer zweiten *σύνοδος ἐνδημοῦσα*) sich herausstellte, zweitens zugleich an Dioskur von Alexandria, Leo von Rom und Peter Chrysologus von Ravenna[6]). Der leztere schrieb, er könne nicht entscheiden, bis er auch die andere Partei gehört, und verwies auf Leo's Urtheil; Leo verlangte und erhielt von Flavian genaue aktenmäßige Auskunft, und trat daraufhin dem Urtheil Flavians bei; Dioskur hingegen, welcher elbst die *μία φύσις* im Sinne des Eutyches d. h. (ohne sich dessen bewußt zu sein) von nestor. Grundanschauung aus, faßte, erklärte sich nicht nur für Eutyches, sondern sogar (wider allen Rechtsgang) die Absezung des lezteren für null und nichtig. Durch Chrysaphius und die Kaiserin Eudokia wußte er es (zugleich in der Absicht, den Syrern einen neuen Schlag zu versezen) dahin zu bringen, daß Theodosius durch Rescr. vom 29. März 449 eine neue (öcumenische) Synode auf den 10. Aug. nach Ephesus berief, wo Dioskur mit zehn Metropoliten und ebensoviel Bischöffen erscheinen und den Vorsiz führen, Barsauma die Syrer vertreten, Elpidius als Commissär alle Unruhen verhüten, Flavian als Partei keine Stimme haben sondern ebenso wie Eutyches die Entscheidung der Synode erwarten sollte. Darauf hin schrieb Leo v. Rom seine epistola ad Flavianum, wo er in eingehender dogmatischer Exposition (siehe unten Anm. 8) dem gekränkten Flavian beistimmt, zugleich meldete er auch dem Kaiser, daß er zu dem Concil, obgleich dasselbe ganz überflüssig und seine und Flavians Entscheidung zu Recht bestehend sei, drei Abgeordnete schicken werde.

Den 8. Aug. 449 wurde das Concil eröffnet; Dioskur führte den Vorsiz, Flavian, die Patriarchen Domnus v. Antiochia und Juvenalis v. Jerusalem waren zugegen, Leo durch zwei Abgeordnete vertreten; die Gesammtzahl der Bischöffe scheint auf anderthalbhundert sich belaufen zu haben. Die Akten der constant. *σύνοδος ἐνδημοῦσα* wurden verlesen, der Brief Leo's an Flavian zu verlesen verweigert. Eusebius v. Dorylänm wurde auf Dioskurs Aufforderung von der Mehrheit mit wildem Geschrei für einen Kezer erklärt, der in zwei Stücke zerhauen zu werden verdiene, weil er Christum in zwei Stücke zerschneide, und Eutyches mit seinem Saze, daß vor der Vereinigung zwei Naturen gewesen, seit der Vereinigung nur eine, für orthodox erkannt. Die Synodalakten sagen:

---

6) Ravenna war damals die Residenz des abendl. Kaisers Valentinian III. (423 — 455).

einstimmig; aber Dioskur hatte allen Protokollführern außer den seinigen das Papier weggerissen, und ist nachher von vielen Seiten angeklagt und überführt worden, die Protokolle gefälscht zu haben. Er behauptete, daß nicht nur jeder Widerspruch gegen das nicänische und ephesinische Bekenntnis, sondern schon jeder Zusaz zu demselben, ja jede fernere Untersuchung über die Person Christi ein Verbrechen sei, und erklärte deshalb Flavian und Eusebius für abgesezt; Flavian appellirte; viele Bischöffe warfen sich Dioskur zu Füßen und beschworen ihn, Flavian nicht zu verdammen; da schrie Dioskur, das sei Aufruhr, und rief die Soldaten und eine große Horde mit Prügeln bewaffneter Mönche herein, schlug und trat in eigner Person den Flavianus mit Füßen (Theophan. chronogr. p. 86) und ließ ihn und Eusebius in's Gefängnis werfen und mishandeln; die andern Bischöffe zwang er durch die Gewaltthaten der Horde, ein weißes Blatt Papier zu unterschreiben, worauf er dann hinterher die Verurtheilung Flavians ganz nach eigenem Gutdünken schrieb; die sich dennoch weigerten, hielt er eingesperrt, bis der Hunger sie zwang. Auch den abwesenden Ibas, Theodoret und andere sezte er ohne Verhör und Untersuchung ab; Flavian verbannte er nach Epipa in Lydien, der Unglückliche starb aber an den erhaltenen Wunden auf der Reise, drei Tage nach jenem greulichen Auftritt. Leo v. Rom, dessen Abgeordnete durch Flucht sich der Unterschrift entzogen hatten, gab diesem Concil sofort den passenden Namen der Räubersynode (latrocinium), der ihm seither verblieben ist.

Welche dogmatischen Ansichten die Mitglieder des Concils gehabt, wie viele nur durch Gewalt zur Orthodoxerklärung des Eutyches und Verdammung Flavians bewogen wurden, wie viele etwa, weil sie *φύσις* im concreten Sinne nahmen, den Ausdruck *δύο φύσεις* als nestorianisch beanstandeten, wie viele es aus confusem Mistrauen gegen den Nestorianismus überhaupt thaten, wie viele endlich wirklich in der Sache mit Eutyches und Dioskur einverstanden waren, das läßt sich bei dem verfälschten Zustande der Akten nicht bestimmen.

Theodosius bestätigte die Schlüsse der Räubersynode. Dagegen fanden dieselben nicht nur in der syrischen Kirche, welcher bei ihrer wohl noch immer vorhandenen nestorianischen Grundanschauung der bloße Ausdruck *μία φύσις* in jedem Sinn ein Greuel war, sondern auch bei der Kirche von Pontus, von Kleinasien, vor allem aber bei dem ganzen Abendlande, so entschiedenen Widerstand, daß es zu einer förmlichen Kirchentrennung zwischen diesen Ländern einerseits und Aegypten, Palästina und Thracien andrerseits kam. Leo mit

einem Concil des ganzen Abendlandes verwarf die ephesinischen Schlüsse, warnte die Mönche und Laien Constantinopels brieflich vor dem Beitritt zu Dioskur's Irrlehre, verlangte von Theodosius ein in Italien abzuhaltendes Concil, und that dem Kaiser Valentinian III., als dieser mit seiner Familie nach Rom und in die Peterskirche kam, unter Thränen einen Fußfall, und erreichte, daß auch Valentinian von Theodosius ein neues Concil verlangte. Theodosius schlug es rund ab. Dafür erklärte Leo, den neuen Patr. v. Constantinopel, Anatolius, nicht eher anerkennen zu wollen, bis derselbe durch den Beitritt zu seinem Brief an Flavian (epist. Flaviana), dem auch bereits Gallien und Spanien zugestimmt hatte, seine Orthodoxie erwiesen habe. Dafür wiederum erkühnte sich Dioskur, Leo in den Bann zu erklären. Nun starb aber (450) Theodosius II., und Pulcheria, welche sich mit dem Feldherrn Marcianus (450—457) vermählte, folgte ihm. Damit trat eine entscheidende Wendung ein; denn Pulcheria hatte Einsicht genug, um nicht an dem Wortklang von einer oder zwei Naturen zu haften und alle Gegner der *μία φύσις* für Nestorianer zu halten. Eine so entschiedene Gegnerin des Nestorianismus sie war, ebenso entschieden verwarf sie den Eutychianismus.

Der neue Kaiser Marcianus vernichtete sogleich die ephes. Beschlüsse, erklärte Eutyches von neuem für excommunicirt, und schrieb gemeinsam mit Valentinian und unter dem Beirath von Leo und von Anatolius, welcher Leo's ep. Flav. unterzeichnete, ein neues öcumenisches Concil nach Nicäa auf den 1. Sept. **451** aus, und erklärte sogleich im Ausschreiben die (seither auch von einer Syn. zu Constantinopel und einer andern zu Mailand unterschriebene) epistola Flaviana für den Ausdruck der wahren Lehre [7]). Als das Concil zu Nicäa versammelt war, berief er dasselbe nach Chalcedon, um von dem nahen Constantinopel aus nach Leo's Wunsch selbst Theil nehmen zu können. Den 8. Okt. wurde das Concil zu Chalcedon eröffnet; es waren über 600 morgenländ. Bischöffe, drei Abgeordnete Leo's und zwei der afrik. Kirche zugegen; Dioskur hatte als Angeklagter keine Stimme; Eusebius v. Dorpläum und andere traten als Kläger auf; Dioskur, von welchem sich herausstellte, daß er der Hurerei und des Mordes sich schuldig gemacht, und daß er gegen Cyrills Lehrbegriff von Anfang an bewußten Haß

7) Quia igitur dubitationes circa orthodoxam fidem motae sunt, sicut indicant et literae sanctissimi Leonis, placuit nobis proprie sanctum fieri concilium etc.

an den Tag gelegt, (Mansi p. 1005 und 1021), außer ihm aber auch Juvenalis und andere, welche auf der Räubersynode die Oberhand gehabt, wurden in der dritten Sizung abgesezt. In der zweiten Sizung, den 10. Okt., wurde die Glaubensfrage behandelt, und alle Bischöffe erklärten sofort einstimmig, daß sie der epistola Flaviana beistimmten. Hier ist nun der Ort, auf den Inhalt dieses wichtigen dogmatischen Aktenstücks einzugehen [8].

---

8) Die epistola Flaviana lautet (nach dem hist. Eingang) also: Foecunditatem virgini Spiritus s. dedit, veritas autem corporis sumta de corpore est, et aedificante sibi Sapientia domum (Prov. 9, 1) Verbum caro factum est et habitavit in nobis, h. e. in ea carne quam assumsit ex homine et quam spiritu vitae rationalis animavit. Salva proprietate utriusque naturae et substantiae [d. i. qualitatives Wesen, essentia, nicht hypostasis, subsistentia] et in unam coeunte personam, suscepta est a majestate humilitas, a virtute infirmitas, ab aeternitate mortalitas, et ad resolvendum conditionis nostrae debitum natura inviolabilis naturae est unita passibili, ut quod nostris remediis congruebat, unus atque idem mediator dei et hominum, homo J. Chr., et mori posset ex uno, et mori non posset ex altero. In integra ergo veri hominis perfectaque natura verus natus est deus, totus in suis, totus in nostris. Nostra autem dicimus, quae in nobis ab initio creator condidit, et quae reparanda suscepit. [Das Accidens der Sünde gehört nicht zur Menschennatur als solcher.] Nam illa, quae deceptor intulit et homo deceptus admisit, nullum habuerunt in Salvatore vestigium, nec quia communionem humanarum subiit infirmitatum, ideo nostrorum fuit particeps delictorum. Assumsit formam servi [Knechtsgestalt, Abstractum] sine sorde peccati, humana augens, divina non minuens..... Tenet enim sine defectu proprietatem suam utraque natura, et sicut formam servi dei forma non adimit, ita formam dei forma servi non minuit. [Der Begriff der Naturen im abstracten Sinn und der echt-cyrillisch gedachten Mensch-Werdung spricht sich nun vollends klar im Folgenden aus:] Ingreditur haec mundi infima filius dei, novo ordine, nova nativitate generatus. Novo ordine, quia, invisibilis in suis, visibilis factus est in nostris, incomprehensibilis voluit comprehendi, ante tempora manens esse coepit in tempore... impassibilis deus non dedignatus est homo esse passibilis, et immortalis mortis legibus subjacere. Nova autem nativitate generatus: quia inviolata virginitas, quae concupiscentiam nescivit, carnis materiam [wie bei Cyrill, keine materia carnis, aber keine nat. hum. als concretes] ministravit. Assumta est de matre Domini natura, non culpa [der Gegensaz zeigt, daß natura abstract, im Sinne von Beschaffenheit genommen ist]; nec in Dom. J. Chr. ex utero virginis genito, quia nativitas est mirabilis, ideo nostri est natura dissimilis. [Die übernat. Empfängniß thut der echten Menschennatur keinen Eintrag.] Qui enim verus est deus, idem verus est

Die hohe Bedeutung desselben liegt darin, daß es nicht an dem Streit über die Ausdrücke *μία φύσις* oder *δύο φύσεις* kleben bleibt, sondern in die Tiefe geht und die beiden Grundanschauungen, die orthodoxe einerseits und die nestorianisch-eutychianische andrerseits klar einander gegenüberstellt. Leo beginnt mit dem Saze, daß der Sohn Gottes Mensch geworden, indem er in Mariens Schooß aus ihres Leibes Stoff einen

---

homo, et nullum est in hac unitate [*ἑνότης*, nicht unitio, *ἕνωσις*] mendacium, dum invicem sunt et humilitas hominis et altitudo deitatis [vgl. unsern Lucius]. Sicut enim deus non mutatur miseratione [welch herrlich tiefe Idee!] ita homo non consumitur dignitate. [Man vergleiche wieder Lucius!] Agit enim utraque forma cum alterius communione, quod proprium est, Verbo scilicet operante, quod Verbi est, et carne exsequente quod carnis est. Unum horum coruscat miraculis, alterum succumbit injuriis, et sicut Verbum ab aequalitate divinae gloriae non recedit, ita caro naturam nostri generis non relinquit; [es ist klar, daß Leo hier nicht an zwei Bestandtheile denkt, sondern sagen will: der eine und selbe Christus als Gott und vermöge seiner Gottheit thut Wunder, und als Menschgewordener, als caro factus, vermöge seiner menschlichen Beschaffenheit leidet er. Denn Leo fährt fort:] unus enim idemque est, quod saepe dicendum est, verus dei filius et verus hominis filius. Nativitas carnis manifestatio est humanae naturae; partus virginis divinae est virtutis indicium. Infantia parvuli ostenditur humilitate cunarum; magnitudo altissimi declaratur vocibus angelorum .... Esurire, sitire, lassescere atque dormire evidenter humanum est; sed quinque panibus quinque millia hominum satiare (u. s. w., es folgt eine Reihe von Wundern) sine ambiguitate divinum est. (Es folgen nun noch weitere Beispiele, namentlich Joh. 10, 30 und Joh. 14, 28.) Quamvis enim in domino J. Chr. dei et hominis una persona sit [obgleich in ihm die Person des Gottes und die Person des Menschen Eine ist] aliud tamen est, unde [vermöge dessen] in utroque communis est contumelia, aliud, unde communis est gloria. De nostro enim illi est minor patre humanitas [immer Abstracta], de patre illi est aequalis cum patre divinitas. Propter hanc ergo unitatem personae in utraque natura intelligendam et filius hominis legitur descendisse de coelo, cum filius dei carnem de ea virgine, de qua est natus, assumserit, et rursus filius dei crucifixus dicitur ac sepultus, cum haec non in divinitate ipsa, qua unigenitus consempiternus et consubstantialis est patri, sed in naturae humanae sit infirmitate [wieder das Abstractum] perpessus. — Ueber des Eutyches Saz sagt Leo endlich: tam impie duarum naturarum ante incarnationem unigenitus dei filius dicitur, quam nefarie, postquam Verbum caro factum est, natura in eo singularis asseritur. [Eutyches hatte den Ausdruck *ἕνωσις*, adunatio, gebraucht; Leo citirt diesen Ausdruck des Eutyches; er selber in seiner Widerlegung vermeidet diesen von vornherein irreführenden Ausdruck, und braucht den richtigen: incarnatio.]

Leib sich zur Wohnung bildete, und diesen Leib „mit dem Hauch bewußten Lebens" selber beseelte. Leo geht nämlich sogleich von der richtigen und tiefen Idee aus, daß die Menschwerdung eine persönliche Liebesthat ist, indem der Ewige uns zu gute — nicht ein sterbliches Individuum mit sich verband, sondern — der Sterblichkeit sich unterzog[9]). So ist in ihm die natura inviolabilis (im abstr. Sinn), das göttliche Wesen, geeinigt mit der Menschennatur, der natura passibilis (im abstr. Sinn). Der eine und selbe Christus ist todesfähig, vermöge der lezteren, und unfähig im Tode zu bleiben, vermöge der ersteren. Er, der eine und selbe, ist ganzer voller wahrer Gott und ganzer voller wahrer Mensch, (sowie Lucius in unserm Gleichnis ganzer Königssohn und ganzer Knecht ist,) — totus in nostris, in der Menschen-Natur (nicht in einer menschl. Natur als einem concreten Individuum) — der Menschennatur, zu der jedoch das Accidens der Sünde keineswegs gehört, daher Jesu Sündlosigkeit seiner wahren echten Menschheit keinen Eintrag thut. Er, der Ewige, hat in der Zeit zu existiren angefangen; der unsichtbare ist sichtbar geworden, der Todessohn hat sich dem Tod unterworfen. Dieser Eine und selbige leidet den Tod vermöge seiner menschlichen Beschaffenheit — in seinem Sterben „zeigt sich" seine menschliche Beschaffenheit — und überwindet den Tod vermöge seines ewigen göttlichen Wesens — seine wunderbare Empfängnis ist ein „Zeichen" seiner göttlichen Kraft. Darum, weil es die eine und selbe Person sei, welche in solch doppelter Beschaffenheit existire, seien die Redeweisen: „der Sohn des Menschen ist vom Himmel gekommen, der Sohn Gottes ist gestorben," wahr und richtig. Endlich deckt Leo mit dürren Worten die nestorianische Grundanschauung des Eutyches auf, indem er es ebenso gottlos nennt, von „zwei Naturen vor der Vereinigung", als „von nur einer nach der Vereinigung" zu reden. Vor der Vereinigung sei nicht neben dem Logos noch eine zweite (menschliche) Natur existent gewesen, (weder ideal noch real), mit welcher jener sich vereinigt hätte; sondern der Logos allein habe existirt; und seit derselbe menschliche Beschaffenheit angenommen, seien in

---

9) Umgekehrt gehen die Nestorianer, z. B. Theodoret in seinem Ἐρανιςής, von der Idee einer starren, abstrakten Unveränderlichkeit Gottes aus. Das göttliche Wesen (auch des Logos) ist ihnen ein schlechthin überweltliches, das nicht Mensch werden, in die Zeitlichkeit eingehen, geschweige leiden, sondern nur mit einem leidensfähigen Menscheninvididuum in eine gewisse Verbindung treten kann.

ihm die beiden Beschaffenheiten, die göttliche und die menschliche, vereinigt, doch unvermischt, so daß jede derselben ganz und unverändert — nicht aber ein Mittelding zwischen beiden — ihm zukomme. (Vgl. Leo epist. 35.)

Gerade diese Aufdeckung der nestorianischen Wurzel des Eutychianismus war es, welche der ep. Flav. nicht nur die so allgemeine und begeisterte Zustimmung erwarb, sondern auch durch wirkliche Aufklärung des Gegenstandes bisherige Gegner in Freunde umwandelte. Es fuhr wie ein Blizstrahl in das Dunkel der bisherigen Verwirrung; jeder sah jezt ein, was mit dem Begriffe φύσις eigentlich gemeint und wie derselbe nur im abstr. Sinn zu brauchen sei (welcher Sinn und Gebrauch denn auch von da an bis ins Mittelalter herrschend blieb.) Mit Begeisterung sprach die dem chalced. Concil vorangegangene Syn. zu Const., welche die ep. Flav. unterschrieb (siehe oben) das Anathem über die Irrlehre, daß vor der Menschwerdung zwei Naturen gewesen, da doch vor ihr das Wort allein gewesen. Ebenso stimmt nun das ganze chalced. Concil in seiner zweiten Sizung der ep. Flav. bei. Wie Leo's Brief vorgelesen worden, riefen (ἐβόησαν) die Bischöffe begeistert: „Das ist der Glaube der Väter! Das ist der Glaube der Apostel! „So glauben wir alle. So glauben die Orthodoxen. Anathema, „wer anders lehrt! Petrus selber hat durch Leo gesprochen. So „haben die Apostel gelehrt; Leo lehrt richtig. Das war auch Cy„rills Lehre. Das ist der Glaube der Väter!" (Protok. bei Mansi act. 2, p. 972). Die Einwendungen einiger palästinensischen Bischöffe gegen eine Stelle der ep. Flav. wurden aus Cyrills eignen Schriften widerlegt. In der vierten Sizung (17. Okt.) wurde auf Verlangen der kaiserl. Commissäre durch Namensaufruf förmlich abgestimmt und einstimmig erkannt, daß die ep. Flav. die orthodoxe Lehre enthalte. Ein Antrag, diese Lehre in eine kurze Glaubensformel zu bringen, fand bei Vielen Widerspruch, weil Leo's Brief als solcher genüge; doch entschied theils die Zweckmäßigkeit einer bündig-kurzen Formel, theils eine gewisse Eifersucht des constant. Hofes und Patriarchenstuhles, indem man nicht den Schein haben wollte, als ob man dem röm. Stuhl als einer höhern Instanz sich unterworfen habe [10]), für Annahme des Antrags. Diesen Umstand suchte nun Anatolius, der im stillen der nestorianisch-eutychianischen Grundanschauung gehuldigt haben muß, zu nüzen, indem er eine

10) Es war dies um so begreiflicher, als Leo die Autorität des „Stuhles Petri" in etwas auffallender Weise geltend zu machen gesucht hatte.

Formel entwarf oder entwerfen ließ, welche den Ausdruck *ἐκ δύο φύσεων* enthielt, und somit jene irrige Grundanschauung wieder einschmuggelte. Allein als dieser Entwurf in der fünften Sizung vorgelegt ward, erhoben sich die röm. Abgeordneten, sowie die kaiserl. Commissäre sofort gegen jenen Ausdruck; leztere ließen abstimmen, ob man mit Dioskur lehren wolle, daß Christus „aus zwei Naturen bestehe", oder mit Leo, daß „in Christo zwei Naturen unverändert, unvermischt und ungetrennt vereint seien", und einstimmig entschied das Concil für Leo. Darauf sezte ein Ausschuß in diesem Sinne eine neue, die chalcedonische Lehrformel[11]) auf, welche sofort verlesen und zum öcumenischen Symbol einstimmig erklärt wurde. Endlich wurde Ibas für unschuldig erkannt, und Theodoret, nachdem er die ep. Flav. unterzeichnet hatte, für orthodox. — Die beiden

---

11) Wie diese Formel nichts andres sollte und wollte, als den Inhalt der ep Flav. auf einen kürzeren Ausdruck bringen, so erklärt dieselbe demgemäß auch in ihrem Eingang die Briefe Cyrills an Nestorius und an Joh. v. Ant. und die epist. Flaviana ausdrücklich für die von dem Concil angenommene orthodoxe Lehre. Dann faßt sie diese Lehre folgendermaßen kurz zusammen: *ἑπόμενοι τοίνυν τοῖς ἁγίοις πατράσιν, ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν ὁμολογεῖν υἱὸν τὸν κύριον ἡμῶν Ἰ. Χρ. συμφώνως ἅπαντες ἐκδιδάσκομεν, τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν θεότητι καὶ τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν ἀνθρωπότητι* [man bemerke die abstracten Ausdrücke und das Fehlen des Artikels, „vollkommen an Gottheit und vollkommen an Menschheit"], *θεὸν ἀληθῶς, καὶ ἄνθρωπον ἀληθῶς τὸν αὐτὸν ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος* [gegen den Apollinarismus], *ὁμοούσιον τῷ πατρὶ κατὰ τὴν θεότητα, καὶ ὁμοούσιον τὸν αὐτὸν ἡμῖν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα, κατὰ πάντα ὅμοιον ἡμῖν χωρὶς ἁμαρτίας· πρὸ αἰώνων μὲν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα κατὰ τὴν θεότητα, ἐπ' ἐσχάτων δὲ τῶν ἡμερῶν τὸν αὐτὸν δι' ἡμᾶς καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου τῆς θεοτόκου κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα* [die von Nest. verworfene, von Cyrill behauptete doppelte *γέννησις* des Einen Sohnes], *ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν Χριϛὸν υἱὸν, κύριον, μονογενῆ, ἐν δύο φύσεσι, ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως* [gegen Eutyches] *ἀδιαιρέτως ἀχωρίϛως* [gegen die nest. eutych. Grundanschauung] *γνωριζόμενον· οὐδαμοῦ τῆς τῶν φύσεων διαφορᾶς ἀνῃρεμένης διὰ τὴν ἕνωσιν, σωζομένης δὲ μᾶλλον τῆς ἰδιότητος ἑκατέρας φύσεως καὶ εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόϛασιν συντρεχούσης* [concurriren, vgl. den cyrillischen Ausdruck *σύνοδος*]. *οὐκ εἰς δύο πρόσωπα μεριζόμενον ἢ διαιρούμενον, ἀλλ' ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν υἱὸν καὶ μονογενῆ, θεὸν λόγον, κύριον Ἰησοῦν Χριϛόν· καθάπερ ἄνωθεν οἱ προφῆται περὶ αὐτοῦ καὶ αὐτὸς ἡμᾶς κύριος Ἰ. Χρ. ἐξεπαίδευσε, καὶ τὸ τῶν πατέρων ἡμῖν παραδέδωκε σύμβολον* [das nicänische, zu dem sich das chalcedonische als bloße nähere Interpretation verhalten will.]

Kaiser bestätigten alle diese Beschlüsse. Eutyches wurde in irgend einen entfernten Landstrich, Dioskur nach Paphlagonien verwiesen; beide starben bald nachher.

§. 52.

c) Die monophysitischen Händel (441–519.)

Die Unruhen, welche, unter dem Namen der „monophysitischen Streitigkeiten" bekannt, auf die Syn. v. Chalcedon folgten, sind Friedensstörungen rein äußerlicher Art, ausgegangen von der in Aegypten und Palästina noch zahlreich vorhandenen antichalcedonischen Partei; Friedensstörungen, in welchen keine Weiterbildung des Dogmas, nur die Verderbnis der Christenheit sich darstellt, und welche daher billig in übersichtlicher Kürze erzählt werden.

Die Mönche in Palästina, vor allem in Jerusalem, — weil sie des Eutyches Anschauung und Lehre theilten [1]), erklärten es für „nestorianisch", von zwei Naturen zu reden, und hatten dabei die Wittwe des Theodosius, Eudokia, auf ihrer Seite. Als nun der Patriarch Juvenalis von der Synode nach Jerusalem zurückkam, und ihrem Begehren, die chalced. Lehre zu verdammen, nicht Folge leistete, so bemächtigten sie sich mit Hülfe herbeigezogener Räuberbanden der Stadt, legten Feuer an die Häuser, plünderten, mordeten, und wählten unter solchen Auspicien einen gewissen Theodosius unter dem Beifall der Eudokia zum Patriarchen. Juvenalis rettete sich durch die Flucht. Kaiser Marcian beschränkte sich darauf, Truppen nach Jerusalem abzusenden, ohne die Frevler ernstlich zu strafen; er mußte auf Eudokia Rücksicht nehmen. Erst als diese (453) persönlich für das chalced. Bekenntnis gewonnen war, gelang es, Juvenalis auf seinen Patriarchensiz zurückzuführen. Die Vertheidiger des Ausdrucks *μία φύσις*, die „Monophysiten", bildeten separirte Gemeinden, und diese wurden geduldet.

Diese palästinensischen Händel waren indessen nur das Vorspiel der größeren Unruhen, die in Aegypten losbrachen, als die ägypt. Bischöffe von Chalcedon dorthin zurückkehrten. Nur vier derselben fügten sich den Schlüssen des Concils, veranstalteten eine Neuwahl an des abgesezten Dioskurus Stelle, und weihten den gewählten

---

1) *Ἐκ δύο φύσεων εἶναι τὸν Χριςὸν .... ἐξ ἀμφοῖν ἕνα Χριςὸν ἢ μίαν φύσιν.* (Severus bei Mansi VII, p. 831.) Wie Leib und Seele zwei Theile des Menschen seien, so seien die göttliche und die menschliche Natur zwei *μέρη*, welche (seit der *ἕνωσις*) *ἐν συνθέσει* existirten. (Sev. bei Anast. Sinaita).

Proterius, zum Patriarchen. Aber der Pöbel war gegen Proterius; zwei Geistliche stellten sich an die Spize der Agitation; der Presbyter Timotheus der Kater (αἴλουρος) und der Diakon Peter der Stammler (μόγγος). Es kam zu einem Aufstand; die kaiserliche Besazung wurde im Serapistempel, wohin sie geflüchtet, verbrannt. Marcian aber schickte ein Heer von 2000 Mann, hielt damit die Bewegung nieder, und schüzte den Proterius durch eine Leibwache gegen die Wuthausbrüche des Pöbels; als aber Marcian starb (457), brachen sogleich neue Unruhen aus; die Monophysitenpartei, weitaus in der Mehrzahl, wählte Timotheus den Kater zum Bischof; ihn trieb zwar ein kaiserlicher Feldherr aus Alexandria hinaus; aber wenige Tage nachher brach in der Stadt ein furchtbarer Mönchs- und Pöbelaufstand los; Proterius flüchtete in ein Baptisterium; das Heiligthum nicht scheuend, brachen die Meuter ein, mezelten ihn nieder, schleiften den Leichnam durch die Stadt, trugen seine Eingeweide, wie Wölfe zwischen ihren Zähnen herum. Timotheus der Kater schaltete von nun an als Patriarch, sezte die Anhänger Chalcedons ab und verjagte sie; die verjagten wendeten sich an Kaiser Leo I. (457—474), welcher nun von den bedeutenderen Bischöffen des Reiches Gutachten über die Beibehaltung der Schlüsse von Chalcedon und über die Rechtmäßigkeit der Bischofswahl des Timotheus verlangte. Da fast sämmtliche Gutachten für Chalcedon und gegen Timotheus lauteten, so ließ Leo lezteren durch den Feldherrn Stilas aus Alexandria fort ins Exil schaffen, und eine neue Wahl vornehmen, die auf Timotheus den Weißen, auch Salifaciolus [2]) genannt, einen orthodoxen aber sehr sanftmüthigen Mann, fiel (460). Diesem gelang es, die Gegenpartei durch Schonung zur Ruhe, manche wohl auch zur Einsicht zu bringen.

Eine Episode in Antiochia ausgenommen [3]) blieb nun Friede

2) Diminutiv von salifacius, und dies eine spät- und schlechtlateinische Bildung (nach Analogie von Bonifacius) statt salifex, Salzmacher. In den griech. Quellen erscheint salifaciolus zu Σαλοφακίαλος verstümmelt.

3) Ein Mönch, Peter der Walker (γναφεύς, fullo) wegen eutychianischer Verbissenheit aus dem Akoimetenkloster zu Constantinopel verjagt, dann von Zeno, Leo's Schwiegersohn, in Gunst genommen, kam nach Antiochia, griff den orthodoxen dortigen Patriarchen Martyrius als einen „Nestorianer" an, und wollte dem Trishagion den Relativsaz beigefügt wissen: ὃς ἐςαυρώθη ὑπὲρ ἡμῖν. (Der Saz θεὸς ἐςαυρώθη hat zwar einen richtigen Sinn: „Gott der Sohn ist gekreuzigt worden," ist aber in der Form immerhin bedenklich; vollends als Relativsaz zum Dreimalheilig ist dieser Saz geradezu falsch, da er so lautet, als ob der Dreieinige gekreuzigt worden wäre. Das wollte Peter Fullo

bis zu Kaiser Leo's Tod, und es wäre vielleicht gelungen, das ganze Zerwürfnis zu beseitigen, wenn nicht Zeno's (474—475 und 477—491) roher Gegenkaiser Basiliskus (475—477) dem Monophysitismus neue Kraft und Bedeutung gegeben hätte, dadurch daß er selbst (wohl nur aus Politik) auf die Seite der Monophysiten trat. Er setzte Timotheus den Kater und Peter den Walker (siehe Anm. 3) wieder zu Patriarchen ein, und forderte in einem encyklischen Schreiben alle Bischöffe auf, das chalcedonische Concil zu verdammen. In Alexandria ward Timotheus der Kater mit Enthusiasmus aufgenommen; auch in Antiochia hatte die monophysitische Partei jezt die Oberhand, in Constantinopel aber die chalcedonisch-zenonische; denn die politische Parteiung war mit der kirchlichen nun völlig amalgamirt. So gelang es dem eifrig chalcedonianischen Patriarchen Akacius v. Const., unter der Aegide des Legitimitätsprincips zu Gunsten der Orthodoxie einen Volksaufstand zu erregen (477), vor welchem Basiliskus die Flucht ergriff. Zeno rückte aus seinem Vaterland Isaurien, wohin er sich zurückgezogen, siegreich heran; Basiliskus ward gestürzt.

Aber nicht mit ihm der Monophysitismus. Zu feste Wurzeln hatte derselbe in dieser Zwischenzeit geschlagen. Zwar verjagte Zeno den Peter den Walker aus Antiochia, aber dessen orthodoxen Nachfolger Stephanus schossen die Knaben mit zugespizten Schulgriffeln (*καλάμοις*) todt. Zwar starb zu Alexandria Timotheus der Kater (nach Liberatus Bericht an Selbstvergiftung), aber an seine Stelle ward sofort sein alter Spießgeselle Peter der Stammler gewählt. Zwar vertrieb diesen der Kaiser, und führte Timotheus Salifaciolus auf den Patriarchenstuhl zurück; als aber dieser bald nachher starb, war sein orthodoxer Nachfolger Johannes Talaia, weil er wider einen früher geleisteten Eid durch Bestechung zur Patriarchenwürde gelangt war, dem Kaiser und dem Akacius selber nicht genehm, und so schritt Zeno zu Transaktionen mit den Monophysiten. Er erließ eine Eintrachtformel — Henotikon —, welche sachlich zwar entschieden die orthodoxe Lehre enthielt, formell aber den Monophysiten das ungeheure Zugeständ-

---

nun zwar nicht damit sagen, sondern nur dem, bei den Monophysiten beliebten und von ihnen in eutychian. Sinn gefaßten *θεὸς ἐςαυρώθη* eine Ehrenstelle in der Liturgie verschaffen.) Er gewann die Mönche für sich; es kam zu Unruhen; Martyrius dankte freiwillig ab, und Peter sezte sich an seine Stelle. Eine auf kaiserlichen Wunsch zu Antiochia gehaltene Synode verdammte aber den Walker; Leo verwies ihn in die Oase, und zum Patr. v. Antiochia wurde ein Mann Namens Julianus gewählt.

nis machte, daß die Verbindlichkeit der chalcedonischen Formel stillschweigend beseitigt wurde[4]). So wenig handelte es sich mehr um den inneren Streit der dogmatischen Anschauungen, so sehr nur um die Schlagwörter der Parteien, daß ein großer Theil der Monophysiten sich zur Unterschrift dieser Formel herbeiließ,

---

4) *Γινώσκειν ὑμᾶς ἐσπουδάσαμεν, ὅτι καὶ ἡμεῖς καὶ αἱ πανταχοῦ ἐκκλησίαι ἕτερον σύμβολον ἢ μάθημα ἢ ὅρον πίσεως ἢ πίςιν πλὴν τοῦ εἰρημένου ἁγίου συμβόλου τῶν τιη' ἁγίων πατέρων, ὅπερ ἐβεβαίωσαν οἱ μνημονευθέντες ρν' ἅγιοι πατέρες* (das nicänische Concil), *οὔτε ἐσχήκαμεν οὔτε ἔχομεν οὔτε ἕξομεν οὔτε ἔχοντας γινώσκομεν.* (Damit war nun zwar implicite ausgesprochen, was Zeno in seinem Br. an Felix v. Rom, bei Evagrius 3, 20, auch explicite ausgesprochen hat: daß die Bekenner der chalced. Formel nichts bekännten, was mit der nicänischen stritte, und somit daß jene Formel nur eine Interpretation dieser sei. Daß aber jene gänzlich mit Stillschweigen übergangen wurde, während das ephes. Concil von 431 und Cyrills Anathematismen ausdrücklich genannt wurden, darin lag klar genug ein Aufgeben nicht des Inhalts, wohl aber der symbolischverpflichtenden Rechtskraft der chalced. Formel.) . . *Ὧι καὶ ἐξεκολούθησαν οἱ ἅγιοι πατέρες οἱ ἐν τῇ Ἐφεσίων συνελθόντες, οἱ καὶ καθελόντες τὸν ἀσεβῆ Νεςόριον καὶ τοὺς τὰ ἐκείνου μετὰ ταῦτα φρονοῦντας· ὅντινα καὶ ἡμεῖς Νεςόριον ἅμα καὶ Εὐτυχῆ, τἀναντία τοῖς εἰρημένοις φρονοῦντας, ἀναθεματίζομεν, δεχόμενοι καὶ τὰ ιβ' κεφάλαια τὰ εἰρημένα παρὰ τοῦ.... Κυρίλλου. Ὁμολογοῦμεν δὲ τὸν μονογενῆ τοῦ θεοῦ υἱὸν καὶ θεὸν τὸν κατὰ ἀλήθειαν ἐνανθρωπήσαντα, τὸν κύριον ἡμῶν Ἰηροῦν Χριςὸν, τὸν ὁμοούσιον τῷ πατρὶ κατὰ τὴν θεότητα καὶ ὁμοούσιον ἡμῖν τὸν αὐτὸν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα, κατελθόντα καὶ σαρκωθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου καὶ θεοτόκου, ἕνα τυγχάνειν καὶ οὐ δύο. Ἑνὸς γὰρ* (d. h. unius, also unius personae, nicht ejusdem naturae) *εἶναί φαμεν τά τε θαύματα καὶ τὰ πάθη ἅπερ ἑκουσίως ὑπέμεινε σαρκί. Τοὺς γὰρ διαιροῦντας* (nestor. Grundvoraussezung) *ἢ συγχέοντας* (eutychianische Weiterentwicklung) *ἢ φαντασίαν εἰςάγοντας οὐδὲ ὅλως δεχόμεθα.* (Man vgl. das chalcedonische *ἀδιαιρέτως* u. *ἀσυγχύτως.*) *ἐπείπερ ἡ ἀναμάρτητος κατὰ ἀλήθειαν σάρκωσις ἐκ τῆς θεοτόκου προσθήκην υἱοῦ οὐ πεποίηκε* (hier wird die nestor. eutych. Grundanschauung, als ob das aus Maria geborene als ein zweiter Bestandtheil zum Gottessohn hinzugekommen wäre, verworfen). *μεμένηκε γὰρ τριὰς ἡ τριὰς καὶ σαρκωθέντος τοῦ ἑνὸς τῆς τριάδος θεοῦ λόγου.* Hierüber, heißt es sodann, hätten die orthodoxen Kirchen sich geeint. *Ταῦτα δὲ,* schließt das Henotikon, *γεγράφαμεν οὐ κανονίζοντες πίςιν* (Kanon soll ja allein die nicän. Formel sein!) *ἀλλ' ὑμᾶς πληροφοροῦντες. πάντα δὲ τὸν ἕτερόν τι φρονήσαντα ἢ φρονοῦντα ἢ νῦν ἢ πώποτε ἢ ἐν Χαλκηδόνι* (damit ist nicht als wirklich, wohl aber als möglich gesezt, daß einzelne Theilnehmer des chalc. Concils — etwa Leo durch seine ep. Flav.? — heterodox gelehrt haben könnten) *ἢ οἵᾳ δήποτε συνόδῳ, ἀναθεματίζομεν.*

welche doch der monophysitischen Grundanschauung ganz entgegen war, — bloß weil in ihr der verhaßte Ausdruck δύο φύσεις vermieden, und das verhaßte chalced. Concil desavouirt war. So traten Peter der Stammler und Peter der Walker dem Henotikon bei, und blieben Patriarchen von Alexandria und Antiochia.

Der Friede war aber keineswegs hergestellt. Nicht nur, daß im Orient statt des einen beseitigten Schismas ein doppeltes neues auftrat, indem erstlich diejenigen ägyptischen Monophysiten, welche mit Worten und Namen sich nicht abspeisen ließen, sondern der Sache auf den Grund sahen und ihre eutychianische Anschauung nicht preißgeben wollten, als „Akephaler" dem nachgibigen Patriarchen den Gehorsam und die Kirchgemeinschaft kündigten, zweitens aber eine Anzahl syrischer Bischöffe aus nestorianischer Grundanschauung oder aus Widerwillen gegen die gemachten Concessionen die Unterschrift des Henotikon verweigerten und abgesezt werden mußten — also nicht nur, daß im Orient eine Doppelspaltung an die Stelle der einfachen trat; das wichtigere war, daß Rom und mit ihm der Occident sich vom Orient förmlich trennte. Denn als die römischen Bischöffe (seit dem Sturz des weström. Reichs 476 völlig frei vom byzant. Machteinfluß) eine Zeit lang vergeblich Einspruch gegen die Annullirung des chalcedonischen Concils erhoben hatten, sprach endlich (484) Felix II. v. Rom das Anathema gegen Akacius aus und hob die Kirchgemeinschaft mit dem Orient förmlich auf.

Dieser Zustand allgemeiner Zerklüftung (denn auch die, welche durch die Unterschrift des Henotikon äußerlich kirchlich verbunden waren, blieben innerlich in Parteiungen[5]) getrennt, und vor allem ward in Constantinopel selbst die Partei derer, welche an Chalcedon festhielten und Friede mit Rom begehrten — die Akoimeten-Mönche an der Spize, — von Tag zu Tage mächtiger) dieser Zustand also erhielt sich unter Kaiser Anastasius (491—518), welcher sich

---

5) Namentlich hielten die Monophysiten, die das Henotikon angenommen, eisern an der nestorianisch-eutychianischen Grundanschauung von den Naturen als Bestandtheilen fest. Severus sagt, φύσις sei soviel wie ὑπόςασις (Maxim. ep. ad Marin. p. 18); wie im Menschen die Seele der eine, der Leib der andre Theil sei, so in Christo ἡ ϑεότης μέρους τάξιν ἐπέχει. (Sever. bei Anast. Sin hodeg. adv. akephalos cap. 18). Die Gottheit in Christo blieb vom Schmerz unberührt; das Leiden überschritt nicht die Grenzen seines Leibes (Sever. ep. ad Sergium grammaticum). Darum sei das chalced. Concil häretisch, weil es nicht zugegeben, daß Christus ἐκ δύο φύσεων entstanden und ἐξ ἀμφοῖν ἕνα sei (ibid.)

darauf beschränkte, die polizeiliche Ruhe aufrecht zu erhalten, hiemit aber doch einen Volksaufstand (des Vitalianus 514) zu Gunsten der Vereinigung mit Rom, nicht verhüten konnte, sondern sich genöthigt sah, Unterhandlungen mit dem röm. Stuhl anzuknüpfen. Erst unter seinem Nachfolger Justinus I. (518–527) erzwang ein neuer Volksaufstand die feierliche Restitution der chalcedonischen Formel. Der Kirchenfriede mit Rom ward hergestellt, die monophysitisch gesinnten Bischöffe: Severus, Patr. von Antiochia, Xenajas (Philoxenus) B. v. Mabug, und Julian B. v. Halicarnassus, wurden abgesezt und flüchteten nach Aegypten; hier allein wagte Justinus nicht, die Geltung der chalcedonischen Formel durchzusezen. Jedoch der Monophysitismus der Aegypter machte sich selbst gefahrlos, dadurch, daß er sich in eine Menge innere Parteien spaltete, die einander heftig genug bekämpften und gegenseitig die kirchliche Gemeinschaft aufhoben, mithin als einzelne Sekten existirten. Vor allem kämpften die Anhänger des Severus, die „Phthartolatren", gegen die Anhänger des Julianus, die „Aphthartodoketen" (Gajaniten), für die Verweslichkeit des Leibes Christi [6]. Dann spalteten sich die lezteren wiederum in Aktiste-

---

6) Die Frage, ob Christi Leib vor seiner Auferstehung sterblich und verweslich gewesen, ist keineswegs eine bloße Spizfindigkeit. Man kann, darf und muß fragen, ob ein Individuum, welches, wie Jesus Christus, von der Sünde frei und in sich harmonisch war, den Keim des Todes in sich tragen konnte. Man wird antworten müssen: nein; aber dann entsteht die Frage, wie er dann habe sterben können. Die richtige Lösung wird sein, daß Jesu Leiblichkeit analog der Leiblichkeit Adams vor dem Falle war, d. h. α) den Todeskeim nicht in sich tragend, aber β) noch unverklärt, noch den elementaren Bedingungen und Einflüssen unterstellt, daher durch Gewalt von außen zerstörbar, und mithin auch verweslich, insofern dieser Leib vermöge seiner eignen Natur allerdings, wenn er einmal getödtet war, verwest sein würde, insofern er also nicht durch eine übermenschliche eigne Beschaffenheit, sondern durch die auferweckende, verklärende Kraft des πνεῦμα (Röm. 8, 11) vor der Verwesung bewahrt wurde. — Im Streit zwischen den Severianern und Julianisten sucht man aber vergeblich nach solcher klaren Fassung der Streitfrage. Der einzige Xenajas v. Mabug hat den Ausspruch, daß Jesu Leib dem Leib Adams vor dem Falle gleichgewesen (bei Assemanni II, p. 168), zieht aber aus dieser richtigen Prämisse falsche Folgerungen. Der Hauptgesichtspunkt in dem Streite war die Frage, ob die Annahme einer qualitativen Verschiedenheit des Leibes Christi vom Logos (d. i. eines der göttlichen Eigenschaften entbehrenden Leibes) auf die Annahme „zweier Naturen" hinauslaufe, oder nicht. (Leontius de sectis V, pag. 667 f.) Und so behaupteten die Julianisten: „das, was der Sohn Gottes angenommen habe, habe er in die ἀφθαρσία verwandelt" (Leont. contra Eut. et Nest. lib. 2). Die Hauptfrage war nicht sowohl, ob Jesu

ten und Ktistolatren [7]), um andrer Spaltungen nicht zu gedenken [8]).

Leib nach dem Kreuzestode verweslich gewesen, sondern ob er bei seinem Leben Hunger, Durst, Müdigkeit, Angst u. s. w. vermöge der Natur seines Leibes, d. i. unwillkürlich und ἐξ ἀνάγκης empfunden habe, oder ob sein Leib den Naturgesezen ununterworfen gewesen, sodaß er Hunger, Durst, Schmerz u. s. w. jedesmal nur darum empfand, weil er willkürlich diese Empfindung in sich hervorrief. Die Julianisten (vgl. Niceph. h. e. 17, 29, Joh. Damasc. haeres. 83 ff.) behaupteten das leztere (womit offenbar alle Wahrheit der Menschennatur aufgehoben wird), und begründeten diese Behauptung mit dem Argument, daß Christi Leiden außerdem keine „freiwilligen" (ἑκούσια) gewesen sein würden (wobei sie die Begriffe freiwillig und willkürlich, die freilich beide in ἑκούσιος liegen können, confundirten.) Die Severianer (vgl. Leontius de sectis X, p 673, u. Joh. Damasc. de fide orthod. 3, 20.) unterschieden richtig, daß Christus durch einen freiwilligen Willensakt ein für allemal dem Naturgesez sich unterworfen, ebendeshalb aber dann die einzelnen πάθη des Hungerns, Ermüdens u. s. w. unwillkürlich empfunden habe. — Die Unverweslichkeit des Leibes Christi nach Tod und Auferstehung erklärten die Severianer richtig als ein ἔργον χάριτος, nicht φύσεως. (Leontius ebendas.) — Spätere Julianisten gingen in ihrem Doketismus soweit, zu behaupten, Jesus habe nicht wirklich Speise genossen, sondern nur zum Schein, wie der Engel des Herrn, 1 Mos. 18, 8, und die Speise sei nicht durch den natürlichen Gang entfernt, sondern durch das Feuer der Gottheit verzehrt worden. (Abulfaradsch bei Assem. II, p. 296.) Unter den Severianern waren gewiß manche, die von der nestorianisch-eutychianischen Grundanschauung frei, nur darum dem chalced. Lehrtropus von zwei φύσεις widerstrebten, weil sie φύσις im concreten Sinn verstanden und ihnen deshalb die chalced. Formel als nestorianisch erschien.

7) Die Aktisteten lehrten (nach Timotheus de recept. haereticorum bei Coteler. monum. tom. III p. 398 und 409) „Christi Leib sei seit der Vereinigung der menschl. Natur mit dem Logos ein unerschaffener geworden"; „an sich sei er ein erschaffener Leib, aber vom Augenblick der Empfängnis an sei ihm die Eigenschaft der Unerschaffenheit ebenso wie die der Unverweslichkeit mitgetheilt worden." (Die brillanteste Consequenz der Anschauung von den zwei Naturen als concreten Bestandtheilen, die sich verschmolzen und ihre Eigenschaften einander mitgetheilt hätten!)

8) Die Themistianer, eine Fraktion der Severianer, (nach ihrem Stifter Themistius so benannt) erkannten richtig, daß Jesus im Stande der Niedrigkeit nicht allwissend im weltregierenden Sinn gewesen, wußten dies aber von ihrer nestorianisch-eutychianischen Grundanschauung aus nicht richtig zu erklären, sondern nahmen an, daß die beiden Bestandtheile in Christo sich erst nach der Auferstehung vollkommen verschmolzen hätten; bis dahin sei zwar der göttliche, nicht aber der menschliche Bestandtheil allwissend gewesen. (Leont. de sectis V, p. 668. Joh. Damasc. haeres. cap. 85. Sophron. bei Mansi XI, p. 502.) Sie wurden von den übrigen Monophysiten „Agnoeten" gescholten. — Endlich führte der unglückliche Versuch des Monophysiten Philoponus (um

§. 53.

Streitigkeiten unter Justinian.
(Zweiter origenistischer und Dreikapitel-Streit.)

Die Kirche hätte bei dieser inneren Zerklüftung der Monophysitensekte ganz wohl im Frieden sich endlich bauen können, wenn nicht bei Kaiser Justinian I. (527—565), einem in andrer Beziehung großen Monarchen, das, was bisher noch zur Hälfte Sache der Noth war: die Einmischung des Staatsoberhauptes in innere dogmatische Kirchenangelegenheiten, nachgerade zur Liebhaberei und Manie geworden wäre, sodaß nun durch die subjektivsten Einfälle des Kaisers, sowie durch Ränke des Hofes und des Clerus, ohne alle Noth eine Reihe von Streitigkeiten um fernliegende Gegenstände hervorgerufen wurden.

Schon die ersten kirchenregimentlichen Schritte Justinians, obwohl noch die erträglichsten, zeigen uns die Kirche in einer Lage, wo sie individuellen Zwecken und Rücksichten der weltlichen Großen zum Mittel dienen mußte. Justinian hielt eifrig an der Autorität der chalcedonischen Schlüsse, die er als Neffe und Mitregent Justin's selbst wieder in Kraft zu sezen geholfen hatte. Seine Ge-

---

560), die kirchlichen Termini aus Aristoteles zu erklären, zu einer wahren Grundsuppe von Confusion. Philoponus sagte, φύσις bezeichne theils die in einer Mehrheit von Individuen gleichmäßig erscheinende Gattungs-einheit-und-beschaffenheit (φύσ. im abstr. Sinn), theils die einzelne ὑπόςασις, (Individuum), in welchem jene Gattung concret existirt; nun fügte er (monophysitisch) bei, daß, wo von den Naturen Christi geredet werde, φύσις durchaus in dem lezteren, concreten Sinn verstanden werden müsse (daher er denn, wiederum monophysitisch, μίαν φύσιν ἐξ ἀμφοῖν lehrte). Die Orthodoxen entgegneten, wenn er φύσις und ὑπόςασις für einerlei halte, müsse er in der Trinität auch drei φύσεις annehmen. „Allerdings", antwortete er; die Eine göttliche φύσις im abstr. Sinn, d. i. der Gattungsbegriff „Gott", habe sein Dasein in dreien φύσεις im concr. Sinn, in drei Götterindividuen; er erklärte die drei Personen für drei Einzelindividuen Einer Gattung, nahm also nur eine Gattungs- oder Begriffs-, keine Subjekts-Einheit im göttlichen Wesen an, und suchte diese Theorie aus aristotelischen Kategorieen zu rechtfertigen, welche auf die Trinitätslehre schlechthin unanwendbar sind. Nicht mit Unrecht wurde er daher des Tritheismus beschuldigt. Seine Anhänger spalteten sich wieder in eine Anzahl von Fraktionen und Sekten. Sein Gegner, der Monophysitenpatriarch Damianus, wurde beschuldigt, sich in sabellianische Säze verirrt zu haben. — Für die Dogmengeschichte ist diese Controverse nur insoweit wichtig, als sie der orthodoxen kirchlichen Theologie Anlaß gab, es recht klar auszusprechen, daß der Ausdruck „zwei Naturen Christi" in abstractem Sinn zu fassen sei.

mahlin Theodora hingegen hatte eine entschiedene Vorliebe für die Monophysiten. Es war also ebensosehr der friedliebende Ehemann, als der friedliebende Regent, welcher 531 in seiner Residenz eine Unterredung zwischen fünf Orthodoxen und sechs Monophysiten veranstaltete, in der Hoffnung, einen Kirchenfrieden zwischen beiden herzustellen. Das Unternehmen scheiterte, weil die Monophysiten zwar den Eutyches, nicht aber den Dioskurus für einen Häretiker erklären wollten, und den Ausdruck *ἐν δύο φύσεσι* für nestorianisch hielten[1]). Weitere, ein volles Jahr hindurch fortgesponnene Verhandlungen führten zu keinem besseren Ziele. Daß der Kaiser ihnen trozdem Geduld und Schonung erwies, war löbliche Weisheit und Milde. Ebensowenig ist er zu tadeln, wenn er den, von scythischen Mönchen und afrikan. Clerikern (Fulgentius B. v. Ruspe, Diak. Fulgentius Ferrandus u. a.) vertheidigten, von den Akoimetenmönchen in Constantinopel und von Hormisdas von Rom angegriffenen, ganz richtigen Saz: Unus ex (de) trinitate passus est, für orthodox erklärte. (Der sogen. theopaschitische Streit.) Es war dies keineswegs eine den Monophysiten gemachte Concession. Vielmehr sezte Justinian nunmehr einen orthodoxen Bischof, Paulus, als Patriarchen in Alexandria ein, aber die (kathol.) Kirche Aegyptens (von den separirten — in viele Sekten zerklüfteten — Akephalern zu unterscheiden) blieb trozdem monophysitisch gesinnt, indem sie an der Formel *ἐκ δύο φύσεων μία φύσις* und an der behaupteten Orthodoxie des Dioskur festhielt.

Inzwischen war aber auch Theodora nicht unthätig. Durch ihren Einfluß war in der Person des Anthimus ein Monophysit auf den Patriarchenstuhl von Constantinopel gekommen. Da dieser es aber nicht wagte, offen mit seiner Lehre aufzutreten, wußte sie es einzufädeln, daß der Kaiser dem Severus selber eine Reise an den Hof verstattete, wo denn Severus den Anthimus zu offnem Auftreten — aber vergeblich — ermahnte. (Evagr. 4, 10 f.) Aber Anthimus kannte sein Terrain, und zog die Maulwurfsarbeit vor.

---

1) Da sie ihrerseits in die nestorianisch-eutych. Grundanschauung von den Naturen als concreten Bestandtheilen verrannt waren, so waren sie unfähig, den wirklichen richtigen Sinn der chalc. Formel und der epist. Flav. (daß von Christo das göttliche Wesen und zugleich die menschliche Beschaffenheit prädicirt werden müsse) einzusehen; sie gaben den Chalcedonianern Schuld, daß diese mit der Formel daß Christus *ἐν δύο φύσεσι* existire nichts andres lehrten, als daß in Christo *δύο ὑποστάσεις* vorhanden seien. (Innoc. collatio cum Severianis bei Mansi tom. VIII, p. 817.)

Da kam der röm. Bischof Agapetus (535–536) auf politischen Anlaß nach Constantinopel, und entlarvte durch muthiges Auftreten den Anthimus. Dieser wurde vor eine Synode geladen und abgesezt[2]). Nun griff Theodora zu dem schlauen Mittel, den römischen Stuhl selbst für den Monophysitismus zu gewinnen, indem sie nach Agapetus Tod einem charakterlosen Mann, Vigilius, den röm. Stuhl gegen das heimliche Versprechen anbot, daß er Severus und Anthimus für orthodox erkennen solle. (Liberat. breviarium cp. 22.) Es gelang ihr, durch Belisars Machteinfluß die Wahl auf Vigilius zu lenken, und wirklich erkannte dieser in einem Geheimschreiben jene Monophysiten als orthodox an, sah sich jedoch kurz darauf (wahrscheinlich durch den Einspruch der abendl. Bischöffe) genöthigt, in einem öffentlichen Brief an den Kaiser sich laut für die chalcedonische Lehre und gegen Severus und Anthimus zu erklären, sodaß der Rathschlag Theodorens zu nichte ward.

Kaum war diese Gefahr beseitigt, so brachen Unruhen anderer Art aus; noch einmal wurde der Origenismus Gegenstand eines ärgerlichen Haders. Nonnus, ein Mönch in einer palästinensischen λαῦρα (Kloster), huldigte der origenistischen Lehre von der Präexistenz der Seelen, und wurde deshalb von dem Vorsteher des Klosters, Agapetus, unter Billigung des Obervorstehers aller paläst. Mönche, Sabas, aus dem Kloster gewiesen, wurde aber nach Agapetus Tode auf die Versicherung seiner Orthodoxie hin wieder aufgenommen; zwar erwirkte Sabas vom Kaiser scharfe Verdammungsedikte gegen eine Reihe origenistischer Lehren[3]); gleichwohl wußte Nonnus in der Stille seine Ansichten in den palästinensischen Klöstern auszubreiten, und als vollends der alte Sabas gestorben, durfte er es wagen, keck und öffentlich mit seiner origenistischen Lehre hervorzutreten; denn auch der jezige Vorsteher seiner Laura, Theodorus Askidas, huldigte derselben nicht bloß, sondern fand auch Mittel und Wege, sie bei Hofe zu vertreten. Er reiste nach Constantinopel, und wußte so sehr sich in Gunst zu sezen, daß er Bischof von Cäsarea in Cappadocien wurde (536). Sabas Nachfolger, Gelasius, wurde in seinen Schritten gegen die Origenisten gehemmt,

---

2) Wenn er im Absezungsedikt „der nestorianischen und eutychianischen Irrlehre" geziehen wird (Mansi p. 1149 ff.), so zeigt dies, wie klar man sich orthodoxerseits bewußt war, daß der Eutychianismus auf der nestorianischen Grundanschauung ruhe.

3) Darunter namentlich gegen die Lehre, daß der Leib Jesu früher gebildet worden, ehe er mit dem Logos vereinigt worden sei. (Vgl. oben §. 48 Anm. 4.)

der Patriarch Ephraem v. Antiochia, als er den Origenismus verdammte, von Theodor aus den Kirchenbüchern gestrichen. Origenistisch gesinnte Mönche, aus der „großen Laura" (dem Mutterkloster) vertrieben, wiegelten die Mönche der „neuen Laura" (wo Nonnus) auf, und machten mit ihnen und einer Bauernschaar einen förmlichen kriegerischen Angriff auf die große Laura, der jedoch zurückgeschlagen ward. Ephraem klagte beim Kaiser; dieser erließ ein abermaliges Edikt wider den Origenismus; der Patriarch Mennas v. Const. unterschrieb es. In Palästina aber rief die Publikation desselben einen förmlichen Bürgerkrieg hervor.

Endlich gelang es einem Abte, Konon, dem Kaiser die Augen zu öffnen; der Kaiser berief eine Synode (544), welche den Origenismus verdammte. Auch Theodorus Askidas unterschrieb wohl oder übel die Beschlüsse dieser Synode. Aber kaum war hier der Friede hergestellt, so brach im Dreikapitelstreit eine neue Phase der monophysitischen Händel aus.

Daß Theodor von Mopshuestia die nestorianische Grundanschauung schärfer und consequenter, als sein Schüler Nestorius selbst, vorgetragen hatte, haben wir früher gesehen (§. 48 Anm. 2). Theodoret von Cyr war vor dem ephes. Concil in Schriften gegen Cyrill aufgetreten (s. §. 49 bei Anm. 19); die später von ihm aufgesezte sogenannte „ephesinische Formel" war aber als rechtgläubig anerkannt und sogar von Cyrill unterschrieben worden, und er selber hatte sich dem Frieden gefügt (ebendas. bei Anm. 30). Ebenso Ibas von Edessa; und das chalcedonische Concil hatte Theodoret und Ibas (welche auf der Räubersynode durch Dioskuros waren abgesezt worden) als orthodox anerkannt, nachdem sie ihren früheren Lehrsäzen entsagt und den Beschlüssen der Synode sich gefügt hatten. Von Seiten derer, welche fort und fort noch im stillen die nestorianische Anschauung hegten, ward dieser Umstand so ausgebeutet, daß man auf alle Schriften jener Männer sich berief, unter dem Vorwand, daß dieselben ja als rechtgläubig anerkannt seien. Dies wiederum gereichte den Monophysiten zum Aergernis; schon unter Kaiser Anastasius sprachen die lezteren ein Anathema über jene drei Männer und zugleich über die Synode von Chalcedon aus, und veranlaßten dadurch heftige Unruhen in Palästina. Nunmehr unter Justinian gab die gesündere Fraktion der Akephaler, die Severianer (siehe §. 52 Anm. 6) als Hauptgrund, warum sie sich nicht mit der Kirche vereinigen und den chalc. Schlüssen beitreten könne, diesen an, daß die chalc. Synode den Ibas und Theodoret für orthodox erkannt habe. Nun war aber das Streben des Kaisers und seiner (selber severianisch gesinnten) Gemahlin ganz

besonders darauf gerichtet, die Severianer zum Rücktritt in die Kirche zu bewegen. So hatte Theodora schon, als sie Vigilius auf den röm. Stuhl brachte (537), demselben heimlich das schriftliche Versprechen abgenommen, daß er die *τρία κεφάλαια*, d. h. die nestor. Lehren des Theod. v. Mopsh., Theodoret u. Ibas verdammen wolle[4]). Wie nun (544) Justinian ernstlich jenen Plan wieder aufnahm und im Begriffe war, ein gewinnendes Schreiben an die Severianer zu erlassen, so gab die Kaiserin durch Theodorus Askidas ihm den unglücklichen Rath, statt dessen lieber ohne weiteres die Lehren jener drei Männer durch ein Edikt mit dem Anathema zu belegen[5]). Der Kaiser befolgte diesen Rath, und zwar in maßvoller würdiger Weise. Er erließ ein langes ausführliches Edikt[6]), worin er den Ausdruck Cyrills: *μία φύσις*, in dem Sinne wie Cyrill ihn verstanden (mit Recht) für orthodox erklärte[7]), die (sehr scharf präcisirte) Grundanschauung der Nesto-

---

4) Victor Tunun. chronic. p. 340. Ich sehe keinen Grund, hier (mit Walch VII, 222, VIII, 135) einen chronol. Irrthum bei Victor vorauszusetzen. Vgl. Engelhardt Hdb. d. Kirchengesch. Theil I §. 152, Seite 448.

5) Daß Theodora die eigentliche Urheberin war, sagt Liberatus (brev. cp. 24) ausdrücklich, und es hat dies die größte innere Wahrscheinlichkeit. Daß Theodorus Askidas sich ihr dabei gerne zum Werkzeug anbot, ist begreiflich, weil (Facund. defensio trium capit. III, 6. Liberat. l. c. Domitian Ancyr. bei Facund. IV, 4) er wie alle Origenisten auf die „drei Kapitel" bös zu reden war, darum weil Theodor v. Mopsh. wider des Origenes Lehre in Schriften aufgetreten war. Die Gegner des Theodorus Askidas drehten ihm dies zum Vorwurf, als ob er, um für die Verdammung des Origenismus sich zu „rächen" oder wenigstens um die Aufmerksamkeit des Kaisers von der orig. Streitfrage abzuziehen, die ganze Dreikapitelsache angezebbelt hätte, ein Vorwurf, der so ziemlich in alle kirchengeschichtl. Compendien Eingang gefunden hat. Ein Blick in die Geschichte zeigt aber, daß die Dreikapitelfrage nicht von Theod. Ask. ausgesonnen und erfunden ist, sondern längst ein Streitpunkt zwischen den Severianern und Orthodoxen war, und daß nicht von ihm, sondern von der Kaiserin der Wunsch, durch Verdammung der drei Kapitel die Severianer zu gewinnen, ausgegangen ist.

6) Bei Mansi IX, 537—582.

7) Vgl. oben §. 50 und §. 52 Anm. 6 am Ende. — Justinian sagt: Cyrill habe *φύσις* im Sinne von *ὑπόςασις* gebraucht, und in diesem Sinne habe er dann Christo *μίαν φύσιν* zuschreiben dürfen und müssen. Wer hingegen *φύσις* in dem Sinne brauche, wie man „von Einer gemeinsamen Natur der vielen Menschen rede" [im abstrakten Sinne, = Beschaffenheit], der sei ein Häretiker, wenn er Christo Eine Natur zuschreibe. — Wer das Wort *φύσις τοῦ λόγου σαρκωθέντος* nicht so verstehe, daß Chr. nach der göttlichen Natur mit dem Vater, nach der menschlichen aber mit uns *ὁμοούσιος* [im Sinn von

rianer anathematisirte, ebenso diejenigen, welche die nestorianischen Aussprüche des Theod. v. Mopsh. vertheidigten, oder welche die von Theodoret wider Cyrill verfaßten Schriften, die Theodoret zu Chalcedon habe widerrufen müssen, oder des Ibas Brief an Marin, dessen Autorschaft er zu Chalcedon abgeleugnet, vertheidigten. — Von einem Widerspruch gegen das chalc. Concil war also hier keine Rede, ebensowenig von einer Verdammung der drei Personen, nicht einmal direkt von der ihrer Schriften; es sollte nur, was sie in dem häretischen Theil dieser ihrer Schriften gelehrt hatten, in der Gegenwart nicht als orthodox vertheidigt werden. Von einem Zugeständnis gegen die Severianer in der Lehre ist ebenfalls nicht von ferne die Rede; mit aller Entschiedenheit bekennt Justinian die orthodoxe Anschauung des Cyrill und des Leo v. Rom; er wehrt nur einem Misbrauch, welchen Nestorianischgesinnte mit der chalcedonischen Orthodoxerklärung des Theodoret und Ibas trieben, und räumt dadurch einen nicht ungegründeten Anstoß, den die Severianer am chalc. Concil nahmen, aus dem Wege.

Im Morgenlande wurde das Edikt ohne Widerstand, theilweise sogar mit Freude angenommen; die Patriarchen von Antiochia, Alexandria und Jerusalem unterschrieben es; auch der Patr. Mennas von Constantinopel, doch dieser unter der Bedingung, wenn Vigilius v. Rom beistimmen werde. Daß dies geschehe, daran mußte dem Kaiser natürlich ohnehin viel liegen, und um so mehr, als der in Constantinopel gerade anwesende abendländische Facundus B. v. Hermiane dem Edikt widersprach, weil er das Ansehen von Chalcedon dadurch beeinträchtigt glaubte, und als auch die afrikanischen, illyrischen und dalmatischen Bischöffe die Unterschrift des Ediktes weigerten. Theils schien auch ihnen das Ansehen Chalcedon's gefährdet; theils hielten sie es für sittlich unrecht, Verstorbene zu verdammen; denn so faßten sie bei ihrer Unkenntnis des Griechischen das Edikt auf[8]); theils endlich mochte die allgemeine Abneigung der unter Roms Primat sich stark fühlenden abendl. Kirche, sich durch den Kaiser Glaubensvorschriften geben zu lassen, mitwirken. — Vigilius selbst war nun aber von vornherein in einer verzwickten Lage; er hatte der Kaiserin früher die Verdammung der drei Kapitel zu-

---

ὁμοφυής] sei, sondern so, daß in Christo eine einzige [halbgöttliche, übermenschliche] Natur „im Sinn des Eutyches" entstanden sei, der sei Anathema.

8) Pelag. II epist. ad Eliam Aquileg. bei Mansi IX, 433 ff (Vgl. damit Vigilii constitutum bei Mansi IX, 61 ff., wo Vigilius dieselben Gründe wiederholt.)

gesagt; jezt drangen Abgeordnete der abendl. Kirchen heftig in ihn, es nicht zu thun; zudem hatte er ebenso wenig gelehrtes Wissen, um die Streitfrage zu durchschauen, als festen Charakter, um das für recht erkannte durchzuführen. Wie nun Justinian ihn zaudern sah, befahl er ihm, nach Constantinopel zu reisen. Zögernd begab er sich über Sicilien dorthin, um nie mehr zurückzukehren; noch auf der Reise wurde er mit Briefen der Abendländer bestürmt, daß er dem Edikt widerstehen solle; den 25. Jan. 547 kam er an, benahm sich anfangs standhaft, enthielt sich der Kirchgemeinschaft mit Mennas; indessen gelang es der Kaiserin, beide Männer zu versöhnen, und durch Gunst und Ehren ließ Vigilius sich bewegen, auf einer Synode zu Constantinopel, wo ihm der Vorsiz eingeräumt war, die Zustimmung zum kaiserl. Edikt gegen Facundus durchzusezen. Alsdann publicirte er, als Bischof von Rom die Rolle des höchsten Richters mit allem Nimbus spielend, einen Erlaß: „Judicatum" (548), worin er die Person des Theod. v. Mopsh. und unter den Schriften des Ibas und Theodoret die nestorianischen mit dem Anathema belegte[9]). In der Sache hatte er nun nicht Unrecht, aber er widersprach sich selbst (denn noch auf der Reise hatte er mit gleichem päpstlichem Nimbus an Mennas das gerade Gegentheil geschrieben), und leistete somit dem Theorem von der Infallibilität des röm. Stuhles einen schlechten Dienst. Facundus trat ihm mit seinen 12 libb. defensionis trium capit. entgegen; sein eigner Neffe Rusticus, ein Diakon Sebastian u. a. kündigten ihm die Kirchgemeinschaft; von ihnen aufgehezt, tumultuirten die Abendländer bis zum Blutvergießen in den Kirchen; eine illyrische Synode protestirte beim Kaiser, eine afrikanische belegte den Vigilius mit dem Bann, wofür er über Rusticus und Sebastianus den Bann aussprach. Durch alles dies eingeschüchtert, bat nun Vigilius den Kaiser, die Streitfrage einer neuen Synode anheimzugeben; dieser aber, mistrauisch geworden, nahm jenem einen Eid ab, bei der Verdammung der 3 Kapp. beharren zu wollen, und statt eine Synode zu berufen, erließ er, diesmal von Theodorus Ask. aufgestachelt, ein neues Edikt gegen die drei Kapitel. Aergerlich darüber, verlangte Vigilius nur noch bestimmter ein allg. Concil, und bedrohte die Bischöffe, die dem neuen Edikte beitreten und die 3 Kapp. verdammen würden, mit dem Bann — in schreiendem Widerspruch mit seinem Eide! Den Zorn des Kaisers fürchtend, floh er aber sofort auch in eine Kirche; wie der Kaiser durch Bewaffnete ihn dort wollte holen las-

9) Von dem Judicatum ist nur noch ein (aber gerade das die Hauptsache enthaltende) Fragment übrig, bei Mansi IX, 181, Walch VIII, 176.

sen, umklammerte er so fest die Säulen des Altars, daß, als man ihn wegreißen wollte, der Altar umstürzte, worauf die Soldaten vor Grauen flohen. Der Kaiser versprach ihm Schonung, worauf er in seine Wohnung zurückkehrte, von wo er bald nachher nach Chalcedon entfloh. Der Kaiser fing nun mit ihm zu kapituliren an; Mennas und Theod. Askidas, die er mit dem Bann belegt hatte, thaten ihm Schritte entgegen; denn es handelte sich ja hier um nichts geringeres, als um ein neues Schisma zwischen dem Morgenland und Abendland. Ein fünftes öcumenisches Concil sollte den Streit schlichten. Im Mai 553 wurde dasselbe zu Constantinopel (mit 165 Bischöffen) eröffnet; aber Vigilius, obwohl mehrmals freundlich und ehrenvoll gebeten, erschien nicht, sondern schickte eine schriftliche Vertheidigung der 3 Kapp. („Constitutum"), welche die Synode jedoch nicht annahm; nach sehr sorgfältigen geschichtlichen und dogmatischen Untersuchungen wurde in der achten Sizung (2. Juni) über die Person des Theod. v. Mopsh., über die Schriften des Theodoret, soweit sie irrig seien, und über den Brief des Ibas das Anathema gesprochen[10]), und die Formel: unus e trinitate passus est, als orthodox anerkannt. — Nun wagte auch Vigilius seinen Widerspruch um so minder fortzusezen, als der kaiserl. Feldherr Narses siegreich in Italien vordrang; er trat (554) den Beschlüssen der Synode bei (seit seiner Stuhlbesteigung sein viertes Changement!) erhielt die Erlaubnis zur Rückkehr nach Rom, starb aber unterwegs in Syracus. Sein Nachfolger (Pelagius I.) erkannte ebenfalls sofort die Synodalschlüsse an; der Diakon Rusticus, der sich nicht fügte, wurde in die Thebais verwiesen, Victor B. v. Tununum gefangen gesezt; die Afrikaner und Illyrer fügten sich nach und nach; nur Istrien (Aquileja mit Venedig), Ligurien (Mailand) und Toscana blieben hartnäckig bei ihrem Argwohn, daß das fünfte Concil dem Ansehen des vierten widerspreche, und hoben die Kirchgemeinschaft mit dem röm. Stuhl auf; dieser suchte

10) Die Verwunderung mancher Kirchenhistoriker, warum nicht auch Origenes verdammt worden, sowie die Vermuthung, daß dies dem schlauen Spiel des Theodorus Askidas zuzuschreiben sei, ist grundlos. Der Origenismus war durch die Synode von 544 verdammt worden; keine Stimme hatte sich gegen dies Urtheil erhoben; somit war der origenistische Streit seit neun Jahren abgethan, und es handelte sich jezt nicht um ihn, sondern um eine völlig andere Frage, wie denn auch das kaiserl. Ausschreiben die Synode nur mit der Untersuchung des Dreikapitelstreites beauftragt. — Die Nachricht des Cyrillus von Scythop. u. andrer, daß Origines auf dem fünften öc. Concil wirklich verdammt worden sei, ist Fabel. Vgl. Walch VIII, S. 284 ff.

vergeblich den Kaiser Justinian und dessen Nachfolger Justinus II. zu Gewaltmaßregeln zu drängen. Als die Longobarden unter Alboin (568) Oberitalien eroberten, wurden die Bischöffe von Mailand, Ravenna u. a. ohnehin frei von aller Rücksicht auf byzant. Anordnungen und Concilien, um so freier, als Theodelinda (583 ff.) ihren Argwohn gegen das fünfte Concil theilte. Die röm. Bischöffe beschieden sich, sie brieflich zu überzeugen, daß sie selber nicht heterodox und keine Gegner Chalcedons seien. Die Kirche des Frankenreiches, sowie die der Westgothen in Spanien und die irisch-bretonische waren von dem ganzen, ihnen ohnehin unverständlichen Streite, völlig unberührt geblieben, und wußten deshalb nichts von einem fünften Concil und seiner Geltung. Das (byzantinisch verbliebene) Istrien wurde erst um 600 auf friedlichem Wege, und auch da nur theilweise, zur Kirchgemeinschaft zurückgeführt; eine schismatische Partei unter einem Sonderpatriarchen erhielt sich zu Aquileja bis um 700.

Der Hauptzweck Justinians aber: die Severianer zu gewinnen, blieb unerreicht. Hätte der Kaiser, seinem eignen ursprünglichen Plan gemäß, sich zuerst mit ihnen in Unterhandlung gesezt, und ihr Versprechen des Rücktritts durch das Versprechen der Verdammung der drei Kapitel erkauft, so wäre vielleicht etwas zu erzielen gewesen. Statt dessen hatte Justinian nach Theodorus Askidas unweisem (von diesem selbst später schwerbeklagten) Rathe ohne weiteres jenes Anathem gesprochen, ohne des Erfolgs sich versichert zu haben; überdies mußte die Heftigkeit, womit die Abendländer die solidarische Einheit der drei Kapp. mit Chalcedon zu verfechten suchten, das Mistrauen der Severianer gegen Chalcedon nur steigern, und die stricte Verdammung des Monophysitismus durch das fünfte Concil war wenigstens nicht geeignet, sie willig zu stimmen. So erhielten sich die Akephaler fort und fort[11]).

---

11) In Aegypten erhielt sich die Sonderkirche der Akephaler oder Monophysiten bis zur muhammedanischen Herrschaft, und unter derselben als „Kopten" bis heute. Von Aegypten aus hatte der Monophysitismus auch die Kirche Aethiopiens (und Arabiens) erobert, wo sie heute noch mit all ihren alten innern Parteiungen besteht. Armenien trat, seit es aus Nationalhaß gegen Justinian sich empört und den Persern (Kosru) sich unterworfen hatte (536), zum Monophysitismus über. In Syrien und Mesopotamien sammelte ein Schüler des Severus, der Mönch Jakob al Baradai (541—578) ein armer, arbeitsamer, jeder Entbehrung sich unterziehender Mann, die dortigen Monophysiten, gewann ihrer Lehre neue Anhänger, und organisirte ihr Kirchenwesen unter einem Patriarchen in Antiochia. Sie nannten nach ihm sich Jakobiten.

Seltsam ist aber, daß das Theorem der extremsten Akephaler-Partei, der Julianisten, von der sogenannten „Unverweslichkeit" des Leibes Christi (siehe §. 52 Anm. 6) allgemach auch bei einem Theile der Katholiker Eingang fand. Zehn Jahre nach dem fünften Concil läßt selbst der alte Justinian durch den frommen Klang des Wortes *ἄφθαρτον* sich blenden, vielleicht auch durch persönliche Gegner des const. Patriarchen Eutychius, die dessen gerechten Abscheu vor jener Irrlehre kannten, sich täuschen und verführen, und, gewohnt, in Glaubenssachen als Richter aufzutreten, will er jene Irrlehre zum kirchlichen Dogma erheben, fordert des Eutychius Beihilfe, und läßt diesen, der sich standhaft weigert, nackend in ein Kloster sperren. Den Patrirchen von Antiochia, Anastasius Sinaita, welcher in einer Schrift für die Wahrheit (wenn auch mit theilweise sehr unhaltbaren Argumenten, vgl. oben §. 41 bei Anm. 30) auftrat, verurtheilte er zum Exil, starb aber glücklicherweise im rechten Augenblick, und das Urtheil blieb unvollzogen.

Das Auftauchen aphtartodoketischer Ansichten mitten in der katholischen Kirche läßt aber bereits den Kampf ahnen, der demnächst die Kirche bewegen sollte.

§. 54.

Der monotheletische Streit.

a) Lezte Entwicklung des Nestorianismus im Monotheletismus.

Der Streitpunkt, welcher im siebten Jahrhundert (622—691) die Kirche des byz. Reiches noch einmal in Betreff der Lehre von Christi Person in zwei feindliche Lager theilte, war schlechterdings kein anderer, als der zuerst auf monophysitischem Boden zwischen den Severianern und Julianisten, nachher in der orthodoxen Kirche zwischen Eutychius und Kaiser Justinian verhandelte, nur daß man jezt statt der ganz unpassenden und irreleitenden Termini *φθαρτόν* und *ἄφθαρτον*, präcisere Termini gebrauchte, um die Streitfrage zu formuliren. Es war die alte Frage: ob Jesus im Stande der Niedrigkeit bei langem Mangel an Speise unwillkürlich habe Hunger — bei großer Hize Durst — nach langem Wandern Müdigkeit empfinden müssen vermöge der einmal von ihm angenommenen echtmenschlichen Naturbeschaffenheit, oder ob seine Natur von sich aus all jener *ἀσθένεια* überlegen und *ἀπαθής* (also übermenschlich) gewesen und er nur darum zuweilen gehungert, gedürstet habe, müde geworden sei u. dgl., weil der Logos in jedem dieser Fälle vermittelst eines göttlich-weltregierenden Willensaktes willkürlich beschlossen habe, einmal Hunger oder Durst oder Müdigkeit empfinden zu

wollen, und sich dazu der mit ihm verbundenen oder verschmolzenen menschlichen Natur als eines Werkzeugs bedient habe. Ersteres war die Lehre der Diotheleten, lezteres die Irrlehre der Monotheleten.

Man darf sich nämlich durch den Klang des Wortes „Diotheletismus" ja nicht verleiten lassen, den Diotheleten die absurde Ansicht aufzubürden, als ob in der Seele Jesu Christi zwei unterschiedene und von einander unabhängige Willenskräfte oder Willensthätigkeiten neben einander hergegangen wären, ein Wille des Logos, der Befehle ertheilt, und ein Wille des Menschen, der diesen Befehlen zu gehorchen jedesmal sich entschlossen hätte. Eine solche Lehre würde allerdings die äußerste Spize von Nestorianismus gewesen sein, und das Bewußtsein Jesu in eine Zweiheit bewußter Subjekte zerrissen haben! Die wirklichen, geschichtlichen Diotheleten standen grade auf dem Boden der umgekehrten, antinestorianischen und antieutychianischen, orthodoxen Grundanschauung. Wohl sind sie von ihren Gegnern aus Unverstand oder bösem Willen mehr denn einmal beschuldigt worden, daß sie zwei Willenskräfte in Jesu lehrten; sie haben aber jedesmal mit gerechter Entrüstung diese falsche Anschuldigung zurückgewiesen und betheuert, daß sie nicht daran dächten, *δύο θελήσεις* (d. h. Willenskräfte) und folgerichtig *δύο θέλοντες* (wollende Subjekte) in Jesu zu statuiren.

Vielmehr lehrten sie *δύο θελήματα*, d. h. zwei qualitativ verschiedene Gattungen von Willensentschlüssen, die man bei der Person Jesu Christi zu unterscheiden habe. Erstlich den qualitativ göttlichen und ewigen Willensentschluß des Logos, wodurch er sich bestimmte, Mensch zu werden, um dann als Mensch auf eine echtmenschliche Art wollen handeln und leiden zu können. Zweitens die qualitativ menschlichen einzelnen geschichtlichen Willensentschlüsse des Menschgewordenen, zu welchen Willensentschlüssen die einzelnen geschichtlichen unwillkürlichen *πάθη* (Hunger, Durst u. s. w.) einen Gegensaz bildeten. Das Verhältnis jenes einen göttlichen *θέλημα* zu dieser Vielheit menschlicher *θελήματα* bestimmte der Diothelet Maximus richtig so: „Der Sohn Gottes „gab seiner menschlichen Natur Zeit, zu wirken und zu leiden „was das ihrige war. Er übernahm das Leiden somit nicht ohne „seinen [des Logos ewigen göttlichen] Willen, obwohl er es als „Mensch in menschlicher Weise übernahm. Es war Gott, der als „ein im Fleische seiender solches erleiden wollte. — Christi Mensch„heit war über die Natur der Nachkommen Adams schlechterdings „nur insofern erhaben, als durch die Incarnation des Logos eine

„von der Erbsünde freie Menschheit entstanden war; nicht aber so, „daß Christi Menschennatur keine wahrhaft menschliche gewesen „wäre.— Der Logos hungre, dürste u. s. w. nicht nach seinem allmächtigen Willen, sondern nach dem menschlichen Willen, zu dessen „Annahme der allmächtige Wille sich ein für allemal bestimmt habe. „Dieser menschliche Wille hänge auch nicht in seinen Einzelentschlüssen von jenem göttlichen ab, sondern Gott, nachdem er einmal zufolge jenes göttlichen Willensentschlusses Mensch geworden, „habe nunmehr *τὰ τοῦ ἀνθρώπου* in menschlicher Weise [in „menschlicher Wahlfreiheit] gewollt."

Dagegen statuirten die Monotholeten, daß es nur Eine Art von Willensentschlüssen in Jesu gegeben habe. Jeder Einzelentschluß des Menschgewordenen sei nämlich durchaus von gleicher Qualität, wie der Entschluß der Menschwerdung selber; jeder Einzelentschluß sei ein Decret des allmächtigen, weltregierenden Logos als solchen. Der Logos beschließt z. B. in ein Schiff zu steigen, und bedient sich zur Ausführung dieses Entschlusses der mit ihm verbundenen Menschheit. Ebenso seien auch alle Einzel-Leiden des Menschgewordenen nichts anderes, als Decrete des weltregierenden Logos. Der Logos beschließe, er wolle einmal Müdigkeit empfinden, und zur Ausführung bediene er sich der mit ihm vereinigten menschlichen Natur.

Consequenterweise unterschieden die Monotheleten unter den geschichtlichen Einzelaktionen Jesu wiederum nicht zwei Gattungen. Jedes einzelne Erleiden und jedes einzelne Bewirken galt ihnen gleichermaßen für eine an sich schlechthin übermenschliche und göttliche „*ἐνέργεια*," wobei die Menschheit nur als ein zur Ausführung nothwendiges Instrument des handelnden Logos in Betracht komme: „Bei allen Handlungen Jesu ist *ὁ θεὸς* der *τεχνίτης*, „die *φύσις ἀνθρωπίνη* ist nur das *ὄργανον*. Was Jesus gethan, „ist nicht nach den Gesezen der menschlichen Natur erfolgt. Jesu Leib „war ohne Schwere" u. s. w., so lehrt der Monothelet Theodorus. „*Διὰ μέσου τοῦ σώματος* bewirkte der Logos das Schlafen, Hungern u. s. w." Sie bezeichneten dies als „*μία θεανδρικὴ ἐνέργεια*."

Dem gegenüber unterschieden die Diotheleten richtig unter den Einzelakten des Menschgewordenen *δύο ἐνεργείας*, 1) Aktionen, die der menschgewordene Logos zufolge dessen, daß er Mensch geworden, vollzog, und die er, wenn er nicht Mensch geworden wäre, nicht hätte vollziehen können, wie z. B. hungern, dürsten, schlafen, sterben; und 2) Aktionen, die Jesus vermöge dessen, daß er kein gewöhnlicher sündlicher Mensch, sondern der menschgewordene Lo-

gos war, vollzog, und die ein andrer Mensch nicht hätte vollziehen können, von denen aus wir also auf seine göttliche Person schließen müssen, wie z. B. Wunder, Auferstehung.

Es ist sofort klar, daß der Monotheletismus auf der nestorianisch-eutychianischen Grundanschauung ruht. Diese spukte eben fort und fort bis ins siebte Jahrhundert in vielen Köpfen, die aus Confusion sich selbst für orthodox hielten, weil sie die chalced. Formel nachbeteten, ohne nur den Sinn derselben zu verstehen. Von der richtigen, wirklich orthodoxen Grundanschauung Cyrill's und Leo's aus kann man auf eine solche Absurdität, wie der Monotheletismus ist, gar nicht kommen. Der Königssohn Lucius (vgl. §.48 S. 231), nachdem er — er selbst! — einmal Knecht geworden, faßt nun seine Einzelentschlüsse als Knecht und aus seiner Knechtesstellung heraus. Sein prinzlicher Entschluß: Knecht in Feindesland zu werden, liegt als einmaliger allen Einzelaktionen des Knechtgewordenen zu Grunde. Diese Aktionen theilen sich vor allem in unwillkürliche Leiden und in willkürliche Handlungen. Lucius hat nicht darum ein Stück schlechtes Haferbrod zum Abendessen, weil S. Hoheit der Prinz beschlossen hätte, diesen Abend Haferbrod zu speisen, und sich zur Ausführung dieses allergnädigsten Beschlusses einer mit ihm verbundenen Knechtesnatur bediente. Sondern Lucius hat Haferbrod zum Abendessen, und Stroh zum Lager, und erfährt Scheltworte und Mishandlungen unwillkürlich und lediglich in Folge dessen, daß er jenen Einen prinzlichen Entschluß gefaßt und ausgeführt hat, bei jenem Kerkermeister als Knecht in Dienst zu treten. Nun ist er Knecht und sein Leben ein echtes Knechtesleben. Er leidet, was ein Knecht zu leiden hat, lediglich weil er Knecht geworden ist, und entschließt sich zu den einzelnen Handlungen eines Knechtes ganz so, wie ein Knecht — nicht wie ein Prinz sich zu solchen entschließt. Sein rauher Herr befiehlt ihm, und er gehorcht; er gehorcht in dem Einzelfalle, er hat Geduld in dem Einzelfalle, weil er als Knecht und aus seiner Knechtesstellung heraus sich zu diesem Akte des Gehorsams, zu dieser Erweisung der Geduld entschließt. So liegen jeder Einzelaktion zwei θελήματα unzertrennlich aber als wohlunterschiedene und unvermischbare zu Grunde: a) unmittelbar sein Wollen aus seiner Knechtesstellung heraus; aber b) jener Wille des Prinzen, in diese Knechtesstellung einzugehn um den Bruder zu retten, ist dabei fortwährend mitgesezt und fortwirkend.

Bei den Einzelaktionen oder -Functionen des knechtgewordenen Lucius kann und muß man endlich solche unterscheiden, welche er

darum, weil er Knecht geworden, vollzieht (wie etwa, den Kerker zu reinigen u. dgl.) und die jeder andre Knecht in gleicher Weise zu vollziehen hat, und solche, welche er nicht vermöge seiner übernommenen Stellung sondern vermöge seines inneren persönlichen Wesens vollzieht, und welche kein andrer Knecht zu vollziehen vermöchte (z. B. daß er Mishandlung so geduldig trägt, daß er aber auch mit dem väterlichen Hof in Verbindung steht und über dessen Geldmittel und Heere im Interesse der Befreiung seines Bruders zu verfügen hat).

Dem analog der Diotheletismus. Der Monotheletismus hingegen bringt es (um bei dem Gleichnis zu bleiben) nur zu einem verkleideten Prinzen. Der monotheletische Pseudolucius entschließt sich, wenn er Hunger, Scheltworte, Mishandlung erfährt, nicht aus einer wirklichen Knechtesstellung heraus dazu, dies zu dulden, sondern hier ist es S. Kgl. Hoheit (difficile est satiram non scribere!) welche geruht hat zu beschließen, heute Vormittag einmal zu höchstdero größerer Kurzweil es zu probiren, wie es lasse, wenn ein verkleideter Prinz sich von einem Kerkermeister Unarten gefallen lasse, und welche zu eben dem Ende eines Knechtsgewandes sich als einer Larve bedient. Denn beim Monotheletismus hat die Menschennatur des Menschgewordenen keine Wahrheit, sondern ist bloße Larve. Die Liebesthat des Logos: Mensch zu werden und als Mensch menschlich zu wollen und zu leiden, fällt dahin. Als Einzelaktionen des „allmächtigen Logos" haben Hunger, Durst, Schmerz und Tod gar keinen sittlichen Werth mehr, sowenig als es einen sittlichen Werth hat, wenn Pseudolucius einmal als Prinz den Entschluß faßt, Kommisbrod zu versuchen, und der Kleidung eines gemeinen Soldaten sich als eines dienenden Werkzeugs bedient, um jenen Entschluß ausführen und unerkannt sich unter die Soldaten mischen zu können.

So ruht der Diotheletismus consequent auf der Anschauung, daß der Sohn Gottes zu unsrer Erlösung Mensch geworden, der Monotheletismus ebenso consequent auf der Anschauung, daß der Logos sich mit einem zu diesem Behufe erschaffenen (nur der selbständigen Persönlichkeit ermangelnden) Menschen verbunden und verschmolzen habe, daß dieser Mensch nun über die echtmenschliche Beschaffenheit hinausgerückt, und schlechthin übermenschlich sei, so daß er nicht unwillkürlich *τὰ τοῦ ἀνθρώπου* erleide, sondern nur auf besondre Weisungen des allmächtigen Logos als dessen Werkzeug sich hergebe, menschliches demselben erleiden zu helfen.

§. 55.

b) Der Gang des Streites (626—691).

Das Streben, die getrennten Monophysiten der Kirche wieder zu vereinen, mußte neu und besonders lebhaft in dem Manne erwachen, der den Muth gehabt, den Usurpator und Tyrannen Phokas zu stürzen, und den noch kühneren Muth hatte, den bis an's Mittelmeer und den Hellespont vorgedrungenen Persern die Spize zu bieten. Kaiser Heraklius (610—641) mochte bei solcher Lage der Dinge die Jakobiten in dem wiedereroberten Syrien (§. 53 Anm. 11) lieber zu Freunden als zu Feinden haben. Bei seinem Aufenthalte in Hierapolis (626) ließ er daher den Jakobitenpatriarchen Athanasius zu sich kommen, und suchte ihn in freundlicher Unterredung zu gewinnen; er versprach ihm den katholischen Patriarchenstuhl von Antiochia, wenn er mit seinen Glaubensgenossen die chalcedonischen Schlüsse annehme. Der schlaue Monophysit erklärte sich dazu bereit, that aber sogleich die Frage, was er denn alsdann *περὶ τῶν θελημάτων καὶ τῶν ἐνεργειῶν* Christi zu lehren verpflichtet sein würde? ob dies, daß Christo eine, oder daß ihm zwei *ἐνέργειαι* zukämen? Der Kaiser wußte hierauf selbst keine bestimmte Antwort[1]), doch scheint es, daß der Monophysit ihm die Lehrformel von Einem Willen plausibel zu machen wußte; wenigstens entwarf Heraklius ein Edikt an B. Arkadius v. Cypern, worin er diesem so zu lehren befahl; doch theilte er dies Edikt zuvor dem B. Kyrus v. Phasis mit, der ihm sein Bedenken (daß doch in der ep. Flaviana deutlich *δύο ἐνέργειαι* gelehrt seien) nicht verschwieg[2]). Der Kaiser befahl nun dem Kyros, den Sergius, Patr. v. Constantinopel, einen würdigen und verdienten Mann, um seine Meinung zu befragen; Sergius erwiderte, es bestehe darüber kein Glaubensgesez (*ὅρος*), doch fände sich bei Cyrill der Ausdruck *μία ἐνέργεια ζωοποιός*[3]). Darauf hin blieb die Streitfrage einige

1) Das bisherige s. bei Theophanes chronogr. pag. 273 f. und bestätigt durch die homilia des Zeitgenossen Antiochus (bei Lequien II, 740) und durch Abulfaradsch. Die Nachricht des Sergius (ep. ad. Honor.), daß schon 622 beim Zug nach Armenien ein dortiger Vorsteher der Severianer, Paul, in einem Dispût mit dem Kaiser gelegentlich den Saz von Einer *ἐνέργ.* Christi aufgestellt habe, und daß der Kaiser beim Zug nach Lazien (626) sich daran wieder erinnert habe, steht mit der obigen nicht in Widerspruch.

2) Epist. 1 Cyri ad Sergium (bei Mansi XI, pag. 559 f.)

3) Es bedarf nicht der Erinnerung, daß Cyrill diesen Ausdruck in ganz andrem Sinne genommen hatte, als ihn nachher die Monotheleten nahmen. Cyrill nahm *ἐνέργεια* im Sinne von Willenskraft.

Jahre lang ganz ruhen. Als aber Kyrus Patriarch v. Alexandria geworden, so suchte auch er auf die Absichten des Kaisers nach Kräften einzugehen und die dortigen Severianer, einige Tausende an Zahl, zum Rücktritt in die Kirche zu bewegen. Es gelang ihm (633). Seine Bedenken gegen die *μία ἐνέργεια* mußte er mittlerweile überwunden haben; denn dieser Lehrsaz bildete einen der neun Artikel, worauf die Vereinigung erfolgte. Noch wichtiger ist, daß in diesen Artikeln Kyros seine nestorianische Grundanschauung von den zwei Naturen als zwei verbundenen Bestandtheilen unzweideutig kundgibt, wenn er z. B. Art. 4 sagt: „eine menschliche Natur, welche auch eine vernünftige Seele „gehabt [also ein concretum] sei durch eine physische und persön„liche Vereinigung mit dem Logos verbunden worden," und Art. 6: „Christus sei nur Eine, aber eine zusammengesezte Person."

Allein nun erhub ein Mönch Sophronius sowohl gegen die Lehre von Einer Wirkungsweise als gegen die Lehre von der zusammengesezten Person[4]) gewichtigen Einspruch. Kyrus schrieb deshalb abermals an Sergius, Sophronius überbrachte den Brief selbst, aber Sergius, welchem es sehr am Herzen lag, daß die gewonnene Vereinigung der Severianer mit Kyrus nicht wieder scheitre, schrieb (634) an den röm. Bisch. Honorius (625—638), um auch diesen für die Gutheißung der Lehrformel *μία ἐνέργεια* zu gewinnen. Denn aus Ueberzeugung hielt Sergius diese Formel für die adäquatere, ohne daß er darum dem kranken, im vorigen § geschilderten Monotheletismus gehuldigt hätte. Weit entfernt hievon, unterscheidet er selbst unter Christi einzelnen *ἔργοις τάτε θεῖα καὶ τὰ ἀνθρώπινα*[5]), er war also in der Sache Diothelet; er scheute aber das Wort: *δύο ἐνέργειαι,* weil er (gerade wie einst Cyrill) *ἐνέργεια* im Sinne von Willenskraft verstand, und daher den (irrigen) Schluß zog: wenn Sophr. von *δύο ἐνεργείαις* spreche, so lehre er damit *δύο τἀναντία θέλοντας* oder *δύο θελήματα ἐναντίως πρὸς ἄλληλα ἔχοντα.* Honorius erklärte sich in seiner Antwort[6]) mit Sergius einverstanden und war es auch[7]). Auch er unterschied in Jesu Handlungen *τὰ θεῖα*

---

4) Vgl. insbesondere seine Synodica bei Mansi 461 ff. Es heiße: „spielen wie die Akephaler," wenn man eine Zusammensezung lehre.

5) Epist. Sergii ad Honorium bei Mansi 529 ff.

6) Bei Mansi 537 ff.

7) Johann IV. v. Rom in seinen Briefen an Constantin Pogonatus (bei Mansi X, 683) hat die Ansicht des Honorius ganz richtig aufgefaßt und dargestellt, und mit Recht behauptet, daß Honor. kein wirklicher Monothelet der Sache nach gewesen.

καὶ τὰ ἀνθρώπινα als zwei Gattungen; *τὰ θεῖα* habe Jesus *μεσιτευούσης φύσεως ἀνθρωπίνης* vollbracht, und *τὰ ἀνθρώπινα* ohne Trennung von der Gottheit, aber auch ohne Vermischung mit derselben und ohne Verwandlung seines göttlichen Wesens. Die Ausdrücke *μία ἐνέργεια* und *δύο ἐνέργειαι* misbilligte er beide als misverständlich[8]. — Bisher war nur von den *ἐνεργείαις* die Rede gewesen; Honorius zog nun auch den Ausdruck *θέλημα* in den Streit, und indem er ihn im Sinne von *θέλησις*, Willensvermögen, wollender Wille, nahm, mußte er den Ausdruck *δύο θελήματα* folgerichtig verwerfen, weil im Heilande nicht zwei *θέλοντες* nebeneinander existirt haben.

Nun ward Sophronius Patriarch v. Jerusalem (635). Ohne Bezugnahme auf den (ihm unbekannten) Briefwechsel zwischen Sergius und Honorius, entwickelte er in seinem Amtsantritts-Schreiben (der sogenannten Synodica s. Anm. 4), womit er nach bestehender Sitte sich durch ein Glaubensbekenntnis bei den andern Patriarchen als neuer College einführte, seine Lehre von den *δύο ἐνεργείαις*[9]. Honorius Versuch, beide Theile zum Schweigen zu

---

8) Die Schrift lehre weder *μίαν ἐνέργειαν* noch *δύο*, sondern: daß Christus auf mehrfache Art gewirkt habe. — Grade diese Arten meinte aber Sophronius, wenn er von zwei *ἐνεργείαις* sprach.

9) Jede Handlung Jesu Christi, ob göttlich oder menschlich, komme von dem Einen und selben Christus, aus der einigen und alleinigen *ὑπόςασις* dessen, der der fleischgewordene Logos ist, der eine jede von beiderlei Wirkungen ungetheilt aber ungemischt nach seinen Naturen gewirkt habe, nach der göttlichen göttliche und unaussprechliche, nach der menschlichen menschliche. Daß er geboren und gesäugt worden, zur Mannesreife herangewachsen, von einem Ort zum andern gegangen sei, gegessen wenn er gehungert, getrunken wenn er gedürstet, geruht wenn er müde gewesen, geschlafen, daß Schläge ihn geschmerzt, das seien echtmenschliche Handlungen und Leiden gewesen, die er vermöge seiner menschlichen Natur [d. i. Beschaffenheit] gethan u. gelitten habe. Denn der Logos habe der menschlichen Natur Zeit eingeräumt, in ihrer Weise zu wirken und zu leiden. Jene Leiden seien *φυσικῶς* [d. i. unwillkürlich] *καὶ ἀνθρωπίνως* [nicht *θεανδρικῶς*] von ihm empfunden worden, gleichwohl aber nicht „wider Willen"; denn vermöge seines göttlichen und himmlischen *θέλημα* habe er dies Leben und Leiden im Fleisch durchmachen wollen, um durch seine Leiden uns selig zu machen. Und darum war „sein Menschliches" schlechthin nur insofern über andere Menschen erhaben, als er freiwillig Mensch geworden war, nicht aber insofern, als ob seine Menschennatur keine echtmenschliche gewesen wäre. Daß er ohne Mannessamen empfangen worden, von den Magiern verehrt worden, Wunder gethan, auferstanden, gen Himmel gefahren, dies seien durchaus keine menschliche, sondern göttliche *ἔργα* oder *ἐνέργειαι*, obgleich er sie in seiner Menschennatur und vermittelst seines Leibes gewirkt habe.

bewegen, blieb fruchtlos; Sophronius zwar ist von der Einnahme Jerusalems durch Omar an (637) verschollen; der Streit der Parteien muß aber fortgedauert haben; denn Heraklius fand es nöthig, 638 ein von Sergius verfaßtes Edikt, die Ekthesis, zu erlassen, worin er — in so ernster politischer Lage es nicht wagend, die *μία ἐνέργεια* zum Glaubenssaz zu erheben — beide Ausdrücke *μία* und *δύο ἐνέργ.* zu gebrauchen untersagte [10]) und den Ausdruck *δύο θελήματα,* den er nicht etwa nur auf zwei Willenskräfte, sondern auf zwei einander widerstreitende Willenskräfte deutete, verpönte, wobei es ihm begegnete, daß gerade er der Sache nach zwei Willenskräfte in Jesu statuirte, der lezten Consequenz nach aber bereits in den wirklichen monotheletischen Irrthum sich verwickelte [11]).

---

10) Die Ekthesis unterscheidet, gleich ihrem Verfasser, der Sache nach zweierlei Arten von Wirkungen Christi: *ἕνα ἴσμεν υἱὸν τὸν κύριον ἡμῶν Ι. Χρ. .... καὶ ἑνὸς καὶ τοῦ αὐτοῦ τά τε θαύματα καὶ τὰ πάθη κηρύττομεν, καὶ πᾶσαν θεῖαν καὶ ἀνθρωπίνην ἐνέργειαν ἑνὶ καὶ τῷ αὐτῷ σεσαρκωμένῳ τῷ λόγῳ προσνέμομεν.* Sie verpönt aber den Gebrauch von *δύο* wie von *μία*, indem sie fortfährt: *οὐδαμῶς συγχωροῦντες τινὶ τῶν πάντων μίαν ἢ δύο λέγειν ἢ διδάσκειν ἐνεργείας ἐπὶ τῆς θείας τοῦ κυρίου ἐνανθρωπήσεως.*

11) *Εἰ γὰρ ὁ μιαρὸς Νεςόριος καίπερ διαιρῶν τὴν θεῖαν τοῦ κυρίου ἐνανθρώπησιν καὶ δύο εἰσάγων υἱοὺς, δύο θελήματα τούτων εἰπεῖν οὐκ ἐτόλμησε, τοὐναντίον δὲ ταυτοβουλίαν τῶν ὑπ' αὐτοῦ ἀναπλαττομένων δύο προσώπων ἐδόξασε, πῶς δυνατὸν, τοὺς τὴν ὀρθὴν ὁμολογοῦντας πίςιν .... δύο καὶ ταῦτα ἐναντία* (!) *θελήματα ἐπ' αὐτοῦ παραδέχεσθαι;* Daher: *ἓν θέλημα τοῦ κυρίου .... ὁμολογοῦμεν, ὡς ἐν μηδενὶ καιρῷ τῆς νοερῶς ἐψυχωμένης αὐτοῦ σαρκὸς κεχωρισμένως καὶ ἐξ οἰκείας ὁρμῆς ἐναντίως* (!) *τῷ νεύματι τοῦ ἡνωμένου αὐτῇ καθ' ὑπόςασιν θεοῦ λόγου τὴν φυσικὴν αὐτῆς ποιήσασθαι κίνησιν, ἀλλ' ὁπότε καὶ οἵαν καὶ ὅσην αὐτὸς ὁ θεὸς λόγος ἐβούλετο.* Gerade hiemit werden zwei Willenskräfte — eine befehlende des Logos und eine stets gehorchende des Menschen statuirt! Es braucht nur das Gehorchen der lezteren als ein unfreies, unwillkürliches physisches gedacht zu werden, so ist der sachlich-materielle Monotheletismus (wie er in §. 54 dargestellt worden) fertig: ein allmächtiger Logos, der Einzelbeschlüsse faßt; eine menschliche *φύσις*, die als *ὄργανον* dieselben ausführt. Und in der That wird ja in der Ekthesis die menschliche Willenskraft als eine unfreie gedacht, die nicht gehorchen will, sondern nur gehorcht. Denn es soll ja „Ein Wille in Christo" darum gelehrt werden, weil „das vernünftig beseelte Fleisch Christi seine natürliche Bewegung niemals „in einer den Winken des mit ihr verbundenen Logos entgegengesezten Weise vollzieht, sondern stets so, wie der Logos es will." — Und war man erst einmal bei dieser Anschauung angelangt, so lag es dann nahe genug, auch jenen, in Anm. 10 mitgetheilten Saz der Ekthesis: *καὶ πᾶσαν θεῖαν κλ.* so zu deuten:

In Constantinopel wurde die Ekthesis natürlich sofort von einer Synode, und als Sergius (638) starb, auch von dessen Nachfolger Pyrrhus — in Alexandria mit Freuden von Kyrus, in Antiochia von dem monotheletisch gesinnten Macedonius angenommen. Nicht so in Rom von dem Nachfolger des (638 gestorbenen) Honorius, dem greisen Severinus, der sich lieber seinen Palast durch den kaiserlichen Feldherrn plündern und die Bestätigung seiner Wahl vorenthalten ließ, ehe er einem so absurden Staatsmachwerk beigestimmt hätte. Und als er (640) starb, so belegte sein Nachfolger Johann IV. (640—642) auf einer Synode den Lehrsaz von dem ἓν θέλημα mit dem Anathem, und meldete dies dem Kaiser. Dieser desavouirte die Ekthesis als ein Werk des Sergius und starb. Nun drang Johann in seinen Sohn und Nachfolger Constantin (641), die Ekthesis aufzuheben; aber auch Constantin starb, und sein unmündiger Stiefbruder und Nachfolger Herakleonas war nebst der Kaiserin-Wittwe Martina ganz in den Händen des monotheletischen Patr. Pyrrhus. So blieb der Statusquo, bis Martina verjagt wurde, Pyrrhus sein Amt niederlegte und Johann IV. starb (642). — Pyrrhus begab sich nach Afrika, traf hier mit einem Diotheleten Maximus, einem gelehrten Mann aus guter Familie, der ein hohes Staatsamt mit dem Klosterleben vertauscht hatte, zusammen, wurde von ihm (645) in öffentlicher Disputation überwunden[12]), widerrief den Monotheletismus, wurde von Johannes Nachfolger, Theodor v. Rom (642—649) feierlich aufgenommen; aber alsbald nach seiner Abreise fiel er wieder in den Monotheletismus zurück, und wurde nun von Theodor gebannt.

---

alle Einzelaktionen Christi, seien sie nun ihrer äußern Erscheinung nach menschliche oder göttliche, müßten auf den Logos als solchen zurückgeführt werden; der Logos als solcher sei es, der alle Einzelentschlüsse fasse. (Σεσαρκωμένῳ war dann eben nur eine nebenherlaufende Notiz.) — So wurde Sergius durch die falsche Formel in den Consequenzenstrudel der falschen Lehre hineingezogen. Wie willkommen mußte aber diese Ekthesis allen denen sein, welche (analog wie Justinian in seinem Alter) der julianistischen Anschauung ohnehin huldigten! Diese bildeten dann die Partei des eigentlichen materiellen Monotheletismus. Wie sie denselben ausbildeten, siehe unten Anm. 15.

12) Maximus wies entrüstet die Deutung, als ob mit δύο θελήμασι δύο θέλοντες oder gar τἀναντία θέλοντες gelehrt würden, zurück. Pyrrhus schrieb anfangs nur dem Logos ein θέλημα, dann der σάρξ ein βουλευτικόν zu, und verwirrte sich in Widersprüche. (Mansi, X, 709 ff.) Maximus hielt ihm entgegen, daß es Thorheit und Frevel sei, zu behaupten, es sei dieselbe Gattung von Willen, durch welche der Logos mit dem Vater die Welt erschaffen habe, und durch welche Jesus nach Speise verlangt habe.

Afrikanische Provincialsynoden sprachen ebenfalls über den Monotheletismus den Bann; Theodor bedrohte den Patr. Paul v. Constant. (des Pyrrhus Nachfolger) ebenfalls mit dem Bann, worauf dieser die Gesandten Theodors in's Gefängnis werfen ließ. Da Kaiser Constans II. (641—688) den Streit so heftig entbrennen und die Partei der Diotheleten so groß und so entschlossen sah, wagte er die Ekthesis mit ihrem „ἓν θέλημα" nicht länger aufrecht zu erhalten, sondern erließ (648) ein neues Gesez, den „Typus", worin er alle und jede *ἀμφισβήτησις, ἔρις καὶ φιλονεικία* über die ganze Frage, ob Christus einen Willen oder zwei, eine Art des Wirkens oder zwei gehabt, bei ernster Strafe ganz und gar untersagte.

Gegen dieses Produkt byzantinischer Staatskirchenweisheit erhob sich Theodor's († 649) Nachfolger Martin v. Rom. Getragen von den Sympathieen und den Gebeten der Diotheleten im byz. Reich und in dem (unter muhammedanische Herrschaft gerathenen) Orient, hielt er sofort im Lateran mit hundert und fünf Bischöffen eine Synode (erste Lateransynode **649**), und beschloß mit ihr: man müsse zwar die gute Absicht des Kaisers loben, aber das Mittel sei verfehlt; im Typus werde mit der Häresie auch die Orthodoxie verboten. Die Synode bekenne sich daher zu dem Lehrsaz von *δύο θελήματα* und *δύο ἐνέργειαι* [13]). Dem Kaiser wurde dies in einem ehrerbietigen Schreiben mitgetheilt, die (seit der Sarazenenherrschaft in Constantinopel lebenden) monothel. Patriarchen von Antiochia und Alexandria wurden für abgesezt erklärt (was sie faktisch längst waren.) — Das alles erzürnte den Kaiser aber so, daß er gegen Martin, sowie gegen den greisen Maximus sich eine Reihe der rohesten Gewaltthätigkeiten und Grausamkeiten zu Schulden kommen ließ [14]).

---

13) Der von Alters her gebräuchliche Ausdruck *θεανδρικὴ ἐνέργεια* wurde nicht verworfen, aber sein Sinn präcisirt. Richtig gefaßt bezeichne derselbe eine qualitativ zwiefache, in Christo vereinigte Wirkungsweise; wer ihn dagegen im Sinne einer qualitativ einfachen nehme, der sei Anathema. [Jedem Einzelakt Jesu liegen zwei Arten des Wollens zu Grunde: a) unmittelbar ein echtmenschlicher Willensentschluß des Menschgewordenen, b) mittelbar: der sein ganzes Sein im Fleische bedingende göttliche Willensentschluß der Menschwerdung.]

14) Bischof Martin v. Rom wurde von Bewaffneten aus der Laterankirche gerissen (653), in ein Schiff geschleppt, wo er in Folge übler Behandlung und elender Kost ruhrkrank wurde; er wurde nach Naxos gebracht, und die Geschenke, welche Freunde ihm brachten, von der Wache weggenommen; krank und elend kam er nach fünfzehnmonatlicher Herumschleppung in Constantinopel an; nach

Dadurch wurden die Diotheleten soweit eingeschüchtert, daß sie fortan schwiegen und den Monotheletismus nicht öffentlich zu verdammen wagten; der Streit ruhte, ohne ausgetragen zu sein (654–668); das im Typus erlassene Verbot wurde nothgedrungen geachtet. Der Gegensaz der theol. Anschauungen war aber begreiflicherweise nicht beseitigt. Rom mit Italien hielt an der diotheletischen Ueberzeugung fest; die oströmische Kirche war getheilter Ansicht. So konnte es nicht fehlen, daß der Streit irgend einmal wieder ausbrechen mußte. Nach Constans II. Ermordung, unter seinem Sohne Constantinus Pogonatus (668–685) wagte sich wenigstens die theologische Controverse wieder hervor. Weil nur die Diotheleten als Gegner des Typus aufgetreten, so waren die Monotheleten bei Hofe unter Constans die Begünstigten gewesen, und so war es der Monotheletismus, der zuerst — und zwar nun mit allen seinen Consequenzen — sich an's Licht wagte [15]). Von

---

93 tägiger einsamer Kerkerhaft bestand er ein erstes Verhör; zu feige, ihn der kirchlichen Dinge wegen anzuklagen, beschuldigte man ihn der Theilnahme an einer Verschwörung oder Rebellion eines Exarchen (Olympius), und ließ ihm kaum das Wort, sich zu vertheidigen. Obgleich er seine Unschuld betheuerte und darthat, ließ Kaiser Constans dennoch ihm durch Henkersknechte die Kleidung stückweise vom Leibe schneiden, ihn nackt bei Winterfrost in einen Kerker werfen und wie einen Mörder mit eisernen Ketten an einen Henkersknecht anschmieden. Nach 85 tägiger Gefangenschaft wurde er (655) nach Cherson gebracht, wo er in Folge der erlittenen Mishandlungen nach vier Monaten starb. — Auch der 75jährige Abt Maximus wurde (653) nach Constantinopel geschleppt, nach langer Kerkerhaft (655) der Rebellion und des Bundes mit den Saracenen beschuldigt, nach Bizya, nach Perberis, wieder nach Constantinopel geschleppt und ihm, da er sich standhaft weigerte, den Typus zu unterschreiben, die Zunge ausgeschnitten und die rechte Hand abgehackt (662). Nun wurde er nach Lazien (Kolchis) gebracht, wo er neun Wochen nach seiner Ankunft starb.

15) Vgl. die Schriften des constant. Patriarchen Theodor, welche auf der sechsten öcum. Synode stellenweise vorgelesen und in die Akten aufgenommen wurden, und so in Fragmenten erhalten worden sind. — Wenn Christus (so sagt Theodor) Schlaf, Hunger, Durst gespürt, so seien auch diese Funktionen der allmächtigen *ἐνέργεια τοῦ λόγου* zuzuschreiben (*προσάπτομεν*). Alle Einzelhandlungen Christi, göttliche und menschliche, geistige und körperliche, seien, jede einzeln für sich (*μοναδικῶς*) aus der Weisheit, Güte u. Allmacht des Logos als aus ihrer Quelle hervorgegangen, und nur *διὰ μέσης ψυχῆς* oder *διὰ μέσου σώματος* ausgeführt worden. [Der Entschluß z. B. müde sein zu wollen, gehe also vom allmächtigen Logos als solchem aus; Seele und Leib rufen diesen Entschluß nicht hervor, sondern führen ihn nur aus als willenlose dienende Werkzeuge.] Es sei in Jesu nur Eine Art des Wollens (*ἓν θέλημα*), die göttliche, allmächtige. Was von Thaten Jesu auf

der theolog. Controverse abgesehen, dauerte aber auch noch immer eine Art Schisma (in gegenseitiger Nichtanerkennung) zwischen Rom und Constantinopel fort. Kaiser Constantin Pogon., bis 678 durch siegreiche Kriege mit den Saracenen beschäftigt, suchte nach gewonnenem Frieden jenes Schisma zu heben. Es scheint, daß der in seinen Consequenzen auftretende Monotheletismus ihm die Augen geöffnet habe; wenigstens sezte er den monoth. Patriarchen Theodor (s. Anm. 15) ab, und in der Person Georg's einen Mann an seine Stelle, welcher bald nachher Gelegenheit fand, seinen offenen Sinn für die Wahrheit zu beweisen. Zugleich forderte der Kaiser den röm. Stuhl auf, Abgeordnete zu einer Unterredung, zu friedlicher Beilegung und Entscheidung des Streites, zu schicken. B. Agathon v. Rom (678—682) hielt eine Synode des Abendlandes, und schickte in ihrem Namen, von 105 abendl. Bischöffen unterschrieben, ein Schreiben an den Kaiser, worin er die ganze Streitfrage ruhig klar und gründlich behandelte und den Monotheletismus siegreich widerlegte [16]). Mit diesem Schreiben ordnete er

---

Erden gemeldet werde, habe seinen Ursprung aus dem göttlich-allmächtigen Wollen, und sei *διὰ μέσης τῆς νοερᾶς καὶ λογικῆς ψυχῆς* vom Körper ausgeführt worden, das Verlangen nach Speise ebenso wie die Wunderthaten. Hunger, Schlaf u. s. w. seien bei Christo keine wirklichen *πάθη*, sondern nur *κινήσεις τοῦ σώματος* gewesen, die Christi Körper jedesmal auf den Wink des Logos vollbracht habe. Unsre Seele könne sich der natürlichen Eigenschaften des Körpers nicht entschlagen, z. B. ihn nicht von der Schwere befreien; Jesu Leib hingegen sei ohne Schwere gewesen, utero clauso geboren werden u. s. w. — Der *τεχνίτης* aller Wirkungen und Aktionen Jesu sei *ὁ θεὸς* [der allm. Logos] gewesen, ein bloßes *ὄργανον* die menschliche *φύσις*. — Hiemit ist sogleich das Glaubensbekenntnis zu vergleichen, welches der (Titular-)Patr. v. Antiochia, Makarius, der sechsten öcum. Synode übergeben hat. Der menschgewordne Gott, Jesus, habe seine Einzelthaten mittelst einer neuen [bei andern Menschen nicht vorkommenden] nämlich gottmenschlichen Art des Wirkens (*ἐνέργεια*) vollbracht, nämlich durch ein göttliches *θέλημα*, weil in ihm außer und neben diesem kein zweites *θέλημα* war. Denn es sei unmöglich, daß in dem einen Christo zwei Willen gewesen, sei es einiggehende, sei es einander widersprechende.

16) Bei Mansi XI, 223 ff. — Cum duas naturas duasque naturales voluntates et duas naturales operationes confitemur in uno domino nostro J. Chr., non contrarias eas nec adversas ad alterutram dicimus, nec tanquam separatas in duabus personis vel subsistentiis; sed duas dicimus unum eundemque dominum nostrum J. Chr. sicut naturas ita et naturales in se voluntates et operationes habere. Die Kirche bekenne, daß Christus in duabus naturis existire, et ex proprietatibus naturalibus unamquamque harum naturarum perfectam esse. Consequenter itaque duas etiam

sieben Cleriker nach Constantinopel ab. Nun hielt Constantin (Nov. 680—Sept. 681) in seinem Palaste „Trullus“ das sechste öcumenische, das sogenannte trullanische Concil (mit 289 Bischöffen in 18 Sitzungen.) Die Controversfrage wurde unparteilich und mit äußerster Gründlichkeit untersucht; erst stellten die Monotheleten ihre Lehre sammt Beweisen dar; dann wurde Agathons Schreiben verlesen; es fand sich aber, daß die ersteren, wo sie auf die Tradition sich beriefen, mit gefälschten Citaten operirten. Die Macht der Wahrheit siegte; Patr. Georg erklärte in der achten Sitzung (7. März 681) offen und laut seinen Beitritt zum Diotheletismus; ihm folgte der größere Theil der bisherigen Monotheleten. Nur Makarius und einige andre blieben hartnäckig und wurden abgesezt [17]. Das Concil erhob durch eine Glaubensformel (ὅρος) [18] den Diotheletismus zum Bekenntnis der Kirche.

---

naturales voluntates in eo et duas naturales operationes esse confitetur. — Ipse dominus noster in s. evangeliis protestatur in aliquibus humana, in aliquibus divina, et simul utraque in aliis de se patefaciens; (er bete zum Vater in echtmenschlicher Weise Matth. 26, 39) orat ad Patrem ut homo, ut calicem passionis transageret, quia in eo nostrae humanitatis natura absque solo peccato perfecta est; er unterscheide Luk. 22, 42; Joh. 6, 38 sein *θέλημα* als ein menschliches von dem göttlichen Wollen. Dann folgen Zeugnisse, daß die orthod. Väter ebenso gelehrt.

17) Das trullanische Concil ist merkwürdig durch ein großes Wunder, welches auf demselben laut urkundl. Zeugnis der Protokolle — nicht geschah. In der 15. Siz. den 26. April erschien ein schwärmerischer alter Mönch, Polychronius, vor dem Concil, und erbot sich, ein Papier, worauf er seine (monothel.) Lehrüberzeugung geschrieben, auf einen Todten zu legen und diesen dadurch zu erwecken. Wirklich ging man auf die Probe ein. Ein Leichnam wurde in den Hof eines Badhauses geschafft; die Synode begab sich in corpore dahin; Polychronius legte seine Abhandlung auf den Leichnam, und flüsterte demselben einige Stunden lang ins Ohr; der Leichnam blieb aber Leichnam, und Polychronius wurde gebannt und für „von der h. Dreieinigkeit selber abgesezt“ erklärt.

18) Nach einer Wiederholung der chalced. Bestimmungen heißt es: *Καὶ δύο φυσικὰς θελήσεις ἤτοι θελήματα ἐν αὐτῷ, καί δύο φυσικὰς ἐνεργείας ἀδιαιρέτως ἀτρέπτως ἀμερίςως ἀσυγχύτως κατὰ τὴν τῶν ἁγίων πατέρων διδασκαλίαν ὡςαύτως κηρρύττομεν. Καὶ δύο μὲν φυσικὰ θελήματα οὐχ ὑπεναντία, μὴ γένοιτο, ἀλλ' ἑπόμενον τὸ ἀνθρώπινον αὐτοῦ θέλημα καὶ μὴ ἀντιπίπτον ἢ ἀντίπαλον, μᾶλλον μὲν οὖν καὶ ὑποτασσόμενον τῷ θείῳ αὐτοῦ καὶ πανσθενεῖ θελήματι.* [Jesus führt durch und in seinem echtmenschlichen Einzelwollen den seiner Menschwerdung zu Grunde liegenden göttlich-ewigen Willen, uns zu erlösen, aus.] *Ὥσπερ γὰρ ἡ αὐτοῦ σὰρξ σὰρξ τοῦ θεοῦ λόγου λέγεται καὶ ἔςιν* [die altorthodoxe Anschauung Cyrills und Leos!],

Ein siebtes öcumenisches Concil (zu Constantinopel 692) welches Constantins Sohn und Nachfolger, Justinian II. (685—711) zur Abstellung äußerer Misbräuche und zum Ausbau der Kirchenverfassung berief, erklärte ausdrücklich seine Zustimmung zu allen bisherigen, insonderheit zu dem trullanischen. Die kurze Regierung des monotheletisch gesinnten Kaisers Philippus Bardanes (711—713) konnte auf die Dauer nichts an dem gewonnenen Ergebnis ändern. Nur unter saracenischer Herrschaft, im Libanon, wohin der Arm der byz. Kaiser nicht reichte, erhielt sich eine große Schaar Monotheleten, wählte sich Johannes Maro († 701) zum „Patriarchen v. Antiochia", und trägt von ihm den Namen Maroniten bis auf den heutigen Tag[19]).

So hatte denn Gottes wunderbares Walten es also gefügt, daß mitten unter aller kirchlichen Verderbnis die Wahrheit, ob auch unter heißen Kämpfen, doch schließlich auf allen Punkten den Sieg über die Unwahrheit davongetragen hat; und wenn man sich umsieht, ob die so verderbte Kirche jener Jahrhunderte überhaupt noch den Namen einer Kirche Christi verdiene, so kann man kein besseres Zeugnis für die Bejahung dieser Frage beibringen, als dies, daß es dieser Kirche nie an Männern gefehlt, durch deren christliche Erkenntnis und Charakterfestigkeit die Kirche stets davor bewahrt wurde, den Glauben zu verleugnen.

§. 56.

Der pelagianische Streit (411—431.)

Gleichzeitig mit den Streitigkeiten über das Wesen und die Menschwerdung des Logos, welche im Orient ihren Ursprung nahmen, um von dort aus die ganze christliche Kirche, auch des Abend-

---

οὕτω καὶ τὸ φυσικὸν τῆς σαρκὸς αὐτοῦ θέλημα [„das natürliche Wollen seines Fleisches", d. i. sein echtmenschlich-natürliches Wollen] *ἴδιον τοῦ λόγου λέγεται καὶ ἔςι, καθό φησιν αὐτός·* (Joh. 6, 38) *ἴδιον λέγων θέλημα αὐτοῦ τὸ τῆς σαρκὸς ἐπεὶ καὶ ἡ σὰρξ ἴδια αὐτοῦ γέγονεν. Ὅν γὰρ τρόπον ἡ παναγία καὶ ἄμωμος ἐψυχωμένη αὐτοῦ σὰρξ θεωθεῖσα οὐκ ἀνῃρέθη, ἀλλ' ἐν τῷ ἰδίῳ αὐτῆς ὅρῳ τε καὶ λόγῳ διέμεινεν, οὕτω καὶ τὸ ἀνθρώπινον αὐτοῦ θέλημα θεωθὲν οὐκ ἀνῃρέθη, σέσωσται δὲ μᾶλλον. — Δύο δὲ φυσικὰς ἐνεργείας ἀδιαιρέτως ἀτρέπτως ἀμερίςως ἀσυγχύτως ἐν αὐτῷ τῷ κυρίῳ κλ. δοξάζομεν, τουτέςι θείαν ἐνέργειαν καὶ ἀνθρωπίνην ἐνέργειαν.*

19) Seit der Zeit der Kreuzzüge sind diese Maroniten dem Lehrbegriff der röm. Kirche beigetreten, also Diotheleten geworden.

landes, in Bewegung zu sezen, hatte eine zweite Reihe von Streitigkeiten ihren Verlauf, welche im Abendlande ihren Ursprung und hauptsächlichen Schauplaz hatte, und nur vorübergehend das Morgenland in Mitleidenschaft zog. Es betrafen diese Controversen nicht die theologische Frage: wer der sei, auf dem des Christen Glaube fußt, sondern die anthropologische Frage: welches der Zustand des Menschen sei, der des Heiles Christi bedürfe, und wie demgemäß der aktive Antheil, den der Mensch an der Aneignung dieses Heiles zu nehmen habe, sich bestimme.

Dem Gnosticismus, sowohl dem dualistischen als dem emanatistischen, gegenüber, hatten die Väter der ersten Jahrhunderte mit allem Nachdruck die Lehre betonen müssen, daß der Mensch nicht durch die Unvollkommenheit seines Schöpfers (Demiurgen) und durch die Leiblichkeit zum Bösen necessitirt, sondern für seine Sünde sittlich verantwortlich sei, indem die Sünde nicht vom Körper, sondern vom Willen ausgehe (Matth. 15, 19.) So urgirten sie die Freiheit des Willens im Interesse des Grundbegriffes der sittlichen Verschuldung vor Gott. Daß die Sünde des Menschengeschlechtes in einer freien That der Stammeltern ihren Ursprung genommen, und in mit Willen begangenen Thaten sich fortseze (Röm. 5, 12), das war es, was gegen jene Lügensysteme, die die Sünde als ein nothwendiges Glied des großen Weltprocesses betrachteten, festgehalten werden mußte. (Vgl. oben §. 22.) Dabei kam es jenen Vätern nicht im entferntesten in den Sinn, leugnen zu wollen, daß innerhalb dieser Sphäre gewollter Sünde eine Abhängigkeit des Einzelnen von dem Geschlecht und dessen Stammeltern stattfinde, so daß die Sündlichkeit nicht in jedem Einzelindividuum neu entspringt, sondern demselben vererbt wird, und keinem die Wahl vorliegt, ob er sündlos oder innerhalb der durch die Sünde inficirten Sphäre geschichtlichen Werdens und darum selber sündlich erzeugt werden wolle [1]). Es war nur die Re-

1) Vgl. Justin dial. C. Tryph. cp. 88, Christus habe das Kreuz erduldet *ὑπὲρ τοῦ γένους, τοῦ τῶν ἀνθρώπων, ὃ ἀπὸ τοῦ Ἀδὰμ ὑπὸ θάνατον καὶ πλάνην τὴν τοῦ ὄφεως ἐπεπτώκει, παρὰ τὴν ἰδίαν αἰτίαν ἑκάςου αὐτῶν πονηρευσαμένου.* Apol. I, 61: *Ἐπειδὴ τὴν πρώτην γένεσιν ἡμῶν ἀγνοοῦντες κατ᾽ ἀνάγκην γεγενήμεθα ἐξ ὑγρᾶς σπορᾶς κατὰ μίξιν τὴν τῶν γονέων πρὸς ἀλλήλους, καὶ ἐν ἔθεσι φαύλοις καὶ πονηραῖς γεγόναμεν, ὅπως μὴ ἀνάγκης τέκνα μηδὲ ἀγνοίας μένωμεν ἀλλὰ προαιρέσεως καὶ ἐπιςήμης ἀφέσεώς τε ἁμαρτιῶν κλ.* Iren. adv. haer. III, 23, 2; V, 1, 3; 19, 1; 21, 1. Theoph. ad Autol. 2, 27. Tatian orat c. Graec. 20. Chrysost. hom. in Ps. 51: *Ἐπειδὴ δὲ ἐξήμαρτον, φθορᾷ*

flexion gerade nicht auf diese Seite der Lehre gerichtet. Gleichwohl hat schon im dritten Jahrhundert Tertullian, durch den Widerspruch der origenistischen Schule angeregt, das Dogma von dem peccatum originis förmlich zur Lehre entwickelt [2]). Der Mann aber, welcher durch seine ganze äußere und innere Lebensführung von Gott recht eigentlich zum Werkzeug ausersehen war, die Ohnmacht des menschlichen Willens und Verdienstes gegenüber der Gnade in ihrer ganzen Tiefe durch Selbsterlebnis zu erfassen und lehrend darzustellen und kämpfend zu vertreten, war Aurelius Augustinus.

Geboren zu Tagaste in Numidien den 25. Novbr. 354, der Sohn eines Munizipalbeamten (curialis) Patricius, eines Heiden und jähzornigen Mannes, und einer frommen christlichen Mutter, Monica, welche (370) ihren Gatten durch Sanftmuth und Gebet fürs Evangelium gewann, wurde Augustinus im christlichen Glauben (als Katechumen, ungetauft nach damaliger Sitte) erzogen; aber schon in dem Knaben regte sich die gewaltige Macht des Fleisches, und zeigte sich in Unlust zu ernstem Lernen [3]), Leichtsinn,

---

παρεδόθησαν· φθαρτοὶ γενόμενοι τοιούτους καὶ γεγεννήκασι παῖδας. τοῖς δὲ τοιούτοις ἐπιθυμίαι καὶ φοβοὶ καὶ ἡδοναὶ συμπαρέπονται. Und viele andre Stellen. Sorgfältig wird nur stets dabei betont, daß damit die Verantwortlichkeit und Schuld nicht aufgehoben sei, z. B. Iren IV, 37, 2. [Ueber die abweichende Lehre des Origenes siehe oben §. 13.)

2) Tert. de test. anim. 3. Homo a primordio circumventus, ut praeceptum Dei excederet, et propterea in mortem datus, exinde totum genus de suo semine infectum suae etiam damnationis traducem (Ableger) fecit. De anim. 16 führt er sehr tief den Gedanken aus, daß die Seele normaler Weise ein rationale sei, durch den Sündenfall aber ein irrationale wurde, in welchem die von Adams Seite frei geschehene transgressio nun ad instar naturalitatis (auf dem Wege der Unfreiheit) sich fortpflanze. (Vgl. cp. 41: nam naturae corruptio alia natura est.) Dies sucht er nun (cp. 19) erklärbar zu machen durch die (philosophische, nicht theologische) Hypothese, daß bei der Zeugung mit der leiblichen Substanz des semen virile eine dies semen beseelende seelische Substanz vom Erzeuger ausgehe, die sich dann zur Seele des Kindes entwickle. Hominis anima velut surculus quidam ex matrice Adam in propaginem deducta et genitalibus feminae foveis commendata cum omni sua paratura, pullulat tam intellectu quam sensu. Cp. 27: In illo ipso voluntatis ultimo aestu, quo genitale virus expellitur, nonne aliquid de anima quoque sentimus exire? [Der sogenannte Traducianismus, wobei freilich die Seele als eine theilbare mithin selbst wieder körperliche Substanz gedacht werden müßte.]

3) Die griech. Sprache (die er nie gelernt hat) und die Rechenkunst waren

Eitelkeit und Naschhaftigkeit, dann in Liebe zum Glückspiel und Betrug bei demselben, endlich beim (17jährigen) Jüngling in Wollust und Lasterleben, worin er, seiner Mutter Thränen verachtend, aus Eitelkeit seine Genossen zu überbieten suchte. In Carthago, wo er den Studien und dem Genusse des (damals ästhetisch wie sittlich verderbten) Theaters oblag, ging er eine wilde Ehe mit einer Afrikanerin ein, der er von da an 13 Jahre lang treu blieb. Die Frucht dieser Ehe nannte er, (wie in einer Rückerinnerung an seine frömmere Kindheit) Adeodatus. Eine (verlorene) Schrift Cicero's, „Hortensius", machte mit ihrer Mahnung, nicht einer Schule nachzubeten, sondern die Wahrheit selber zu suchen, einen mächtigen Eindruck auf Augustin; aber daß er den Namen Christi nicht in ihr fand, schmerzte ihn; dieser Name lebte noch im tiefen Hintergrund seiner Seele, und sollte in dem, was ihn aus dem Schlamme hob, nicht fehlen. So fing er jezt an, in der h. Schrift zu forschen, aber in ihrer unciceronianischen Schlichtheit war sie ihm ein verschlossenes Buch. Die Sendlinge der Manichäersekte mit ihren sinnreichen Philosophemen und ihrer die Sinnlichkeitssünden entschuldigenden und doch radicale Heilung von ihnen versprechenden Entleiblichungstheorie (siehe §. 21) hatten mehr Kraft, ihn zu fesseln. So ward er, troz Ciceros Warnung, der geistige Sklave dieser Sekte. Seine tiefbekümmerte Mutter tröstete ein Bischof mit den Worten: „es ist nicht möglich, daß der Sohn solcher Thränen verloren gehe." — Im Jahr 375 kehrte er nach Tagaste heim; bald darauf eröffnete er zu Carthago eine Schule der Beredtsamkeit. Er hatte sein 29. Jahr erreicht, als er einsah, daß der „kostbare aber leere Becher" des Manichäismus seinen Durst nicht zu stillen vermöge. Einem trostlosen Skepticismus verfallen, zog er 383, seine Mutter um den Abschied betrügend, nach Rom, später nach Mailand. Als einen trefflichen Mann, nicht als einen Christen, besuchte er den Bischof Ambrosius [4]). Aber während er

---

ihm verhaßt, während er in der Lektüre der lat. Dichter (namentlich Virgils) und in scenischen Aufführungen schwelgte. — Quelle: Augustini Confessiones, die jeder stud. theol. gelesen haben soll.

4) Geb. in Trier um 340, Sohn eines praefectus Galliarum, einer Märtyrerfamilie entstammend, wurde Ambrosius nach des Vaters Tod (um 350) in Rom erzogen, stieg rasch vom Anwalt zum Prätor Oberitaliens, durch Gerechtigkeit und Milde schon jezt berühmt. Als 374 der arianische Bisch. Aurentius starb, wurde auf den Ruf eines Kindes hin („Ambrosius episcopus") Ambrosius durch Acclamation vom Volke zum Bischof v. Mailand gewählt — er selbst noch Katechumene! Alle Ausflüchte halfen ihm nichts. Er ließ sich taufen, trat sein

bisher immer nur auf theoret. Wege nach Wahrheit gesucht hatte, empfing er durch die Persönlichkeit des Ambrosius einen Eindruck von der Kraft des Evangeliums. Es kämpfte und gährte in seinem Innern, als seine treue Mutter Monica zu ihm nach Mailand kam. Eifrig hörte er des Ambrosius Predigten; mancher Zweifel und Einwurf, manches Vorurtheil wider das Ev. löste sich ihm, aber noch wollte er Beweise, statt zu glauben, und konnte nicht glauben, weil er die Kraft nicht fand, dem alten Menschen und seinen Begierden und Eitelkeiten abzusagen. Seine Concubine entließ er — um sich bald nachher eine zweite anzuschaffen; so schwach war er! Durch neuplatonische Schriften kam er über die manichäische Verwirrung von Geist und physischem Licht hinaus; er las jezt das n. Test.; die Perle hat er gefunden, aber noch nicht die Kraft, alles zu verkaufen, was er hatte. Durch eine Bekehrungsgeschichte angeregt, wollte er sich ebenfalls bekehren. Er wollte; da ging es nicht. Endlich (Septbr. 386) in heißestem Kampfe zur innersten Scham und tiefsten Verzweiflung gebracht — ganz klein, ganz Nichts — hört er eines Kindes zufälligen Ruf: Tolle, lege! greift zum n. T., trifft auf Röm. 13, 13, und die Gnadengewalt des h. Geistes überwindet sein hartes Herz; von nun an gehört er dem Herrn.

Er hatte des Fleisches Troz und Macht und Hochmuth und — Ohnmacht erfahren, wie kein anderer. Jezt erkannte er auch Gottes Gnade, die überall auf seinen Irrfahrten ihm nachgegangen war.

Er gab seine Stelle auf, wirkte durch philosophische Schriften fürs Reich Gottes, ließ sich (387) taufen, kehrte nach seiner Mutter Tode nach Afrika zurück (388), lebte drei Jahre zurückgezogen, und wurde 391 zum Presbyter, 394 zum Bischof von Hippo gewählt. Zu einer streng asketischen Lebensform drängte ihn mehr

---

Amt an (374), und gab sich ganz an dasselbe hin. Er begann ein eifriges und erfolgreiches Studium der Theologie. Sein bedeutendes Vermögen schenkte er der Kirche für die Armen, und lebte in strenger Askese. In weltliche Händel mischte er sich nicht, außer daß er für ungerecht oder grausam verurtheilte intercedirte. Mit großer Charakterstärke trat er den Kaisern, wo sie heidnisches Unwesen begünstigten, entgegen; er weigerte der Gemahlin des Theodosius, der Arianerin Justina, die Herausgabe einer Kirche für die Arianer, indem er sein Leben dem Tode darbot, und durch solche Festigkeit die Soldaten gewann, den Muth der Tyrannin brach (385—386); als Theodosius (390) einen Volksaufstand zu Thessalonich durch Niedermezelung von Tausenden Unschuldiger bestraft hatte, trat er dem Kaiser unter der Kirchthür entgegen und wehrte ihm den Eingang, bis er Kirchenbuße gethan. — Ambrosius starb den 4. Apr. 397.

der Entwicklungsgang seines Innern, als die Anschauung der Zeitgenossen.

Augustinus war ein in der Hirtenleitung der Kirche, Bekämpfung der Manichäer und Bestreitung der Donatisten (siehe §. 59) ergrauter, 57jähriger Mann, als der pelagianische Streit seinen Anfang nahm. — Ein römischer Laienmönch, Pelagius[5], dessen Gelehrsamkeit und unbescholtener Wandel von Augustinus selbst bezeugt wird, hatte sich die mönchische Zeitanschauung von der Verdienstlichkeit eines gesezlich tadellosen und strengen Lebens zu einer flachen Theorie ausgebildet, welche den äußerlich Ehrbaren zu Hochmuth verlocken mußte, bußfertigen Schächern, Zöllnern und Sündern aber keinen Trost zu bieten vermochte. Eine Abhängigkeit des Einzelnen von der Sünde des Geschlechtes und der Stammeltern leugnete er. Die Sünde sei schlechthin Einzelthat des Einzelnen, schlechthin That des Willens, nicht Zustand der Natur. Die nächste historische Consequenz hievon war die, daß der Tod nicht Folge des Sündenfalles sei, sondern auch ohne diesen, als ursprüngliche Naturordnung, erfolgt sein würde. Die nächste dogmatische Consequenz aber war, daß der Einzelne der Sünde gegenüber völlig frei sei, so daß es bei ihm stehe, ob er sündlos bleiben oder in Sünden fallen wolle. Somit ist dem natürlichen Menschen, auch in der Sphäre des Heidenthums, Sündlosigkeit möglich. Damit hört aber von selber Christus auf, der Erlöser der Menschheit im Sinne von Röm. 5, 18 zu sein. Seine Thätigkeit bezieht sich nach Pelagius nur auf diejenigen, welche sich fürs Gute bestimmen (denn wer sich fürs Böse bestimme, „verdiene" keine Gnade), und ist daher nur eine unterstüzende, keine erlösende. So wie der von sich aus das Gute wollende Mensch durch das Gesez über die Forderungen des Willens Gottes belehrt und insofern unterstüzt werde, so werde er auch durch Jesu Beispiel und Lehre, sowie durch Vergebung einzelner früher-begangener Sünden im Gutesthun unterstüzt. Diese Unterstüzungsmittel des bereits vorhandenen guten Willens nennt Pelagius „Gnade", lehrt aber consequent, daß diese Gnade nur dem zu Theil werde, welcher dieselbe verdiene. Die Zöllner und Schächer sind bei diesem System von vornherein verloren. — Schon in Rom hatten einzelne gelegentliche Aeußerungen des Mannes Anstoß erregt; als aber **411**

---

5) Daß er in Britannien gebürtig, ist alte Tradition, daß er Morgan geheißen, Fabel und Legende.

sein Schüler, der aus vornehmen Hause stammende ehemalige Anwalt und jezige Laienmönch Cälestius, sich von ihm begleitet nach Afrika begab, und, in Carthago zurückbleibend [6]), sich um eine Presbyterstelle bewarb, so klagte der Diakon Paulinus ihn beim Bischof an wegen sieben irriger, grundstürzender, frech der heil. Schrift widersprechender Lehrsäze [7]), und da er sich sie zurückzunehmen und zu verdammen weigerte, so wurde er (412) von einer Synode zu Carthago (bei welcher Augustinus nicht zugegen war) mit dem Bann belegt. Er appellirte an den röm. Stuhl, doch ohne Erfolg, und begab sich nach Asien. Indessen erhielt Augustinus aus Sicilien die Nachricht, daß dort die Lehren und Schriften des Cälestius gewaltige Verbreitung fänden (413 – 414), und so ließ sich wohl voraussehn, daß die Sache mit der Carth. Synode nicht abgethan sein werde, und Augustinus hielt es für nothwendig, in einigen (sehr mildpolemischen) Schriften jene Lehren zu widerlegen [8]).

Mittlerweile erschien Pelagius (414) in Palästina, und erregte dort sofort Aufsehen durch einen Brief [9]) an eine Nonne

---

6) Pelagius selbst war nach Hippo gekommen, als August. gerade abwesend, hatte dann zu Carthago der Conferenz mit den Donatisten (§ 59) beigewohnt, und reiste dann von Afrika ab. Ein paar Jahre später tritt er in Jerusalem wieder auf den Schauplaz.

7) Adam mortalis factus est [erschaffen], qui sive peccaret sive non peccaret, fuisset moriturus. Peccatum Adae ipsum solum laesit, et non genus hominum. Infantes, qui nascuntur, in eo statu sunt, in quo Adam fuit ante praevaricationem. Neque per mortem vel praevaricationem Adae omne genus hominum moritur, neque per resurrectionem Christi omne hominum genus resurgit. Infantes, etiamsi non baptizantur, habent vitam aeternam. Lex sic mittit ad regnum coelorum, quomodo et evangelium. Potest homo esse sine peccato et facile dei mandata servare, quia et ante Christi adventum fuerunt [es gab] homines sine peccato.

8) U. a. de spiritu et litera, de natura et gratia, de peccatorum meritis et remissione, de perfectione justitiae hominis.

9) Abgedruckt in Opp. Augustini II, append. pag. 4. Er stellt darin den Saz auf: scripturae peccantes ubique crimine voluntatis gravant, non excusant necessitate naturae. (Die Sünde ist ihm schlechthin nur Produkt des wahlfreien Einzelwillens, nicht Inhärens der Natur, im Widerspruch mit Christi Wort Joh. 3, 6.) Vgl. damit Pel. de lib. arb. (bei Aug. de grat. chr. 5:). Primo loco posse statuimus, secundo velle, tertio esse. Posse in natura, velle in arbitrio, esse in effectu locamus. Primum illud, i. e. posse, ad Deum proprie pertinet, qui illud creaturae suae

(Demetrias), und fand vor allem in **Hieronymus** einen Gegner. Suchte sich lezterer schon ohnehin von dem Verdacht origenistischer Lehrweise mit Aengstlichkeit zu reinigen (siehe oben §. 47), so mußte er um so mehr einem Manne entgegentreten, welcher die origenistische Freiheitstheorie in extremster Weise überbot [10]), und es seinerseits an hämischen Ausfällen auf Hieron. nicht hatte fehlen lassen. Doch war Hieronymus dem schlauen Gegner weder durch genügende Autorität noch an Scharfsinn gewachsen. Daher sandte ihm Augustinus Hülfe; er bewog den Spanier **Paulus Orosius**, der in Sachen der origenistischen Händel zu ihm nach Hippo gekommen war, vollends in den Orient nach Bethlehem zu Hieronymus zu reisen, zunächst weil er dort die gewünschte Belehrung über den Origenismus am gründlichsten erhalten konnte; doch gab er ihm auch zwei Schreiben an Hieron. mit (ep. 146 u. 147 de orig. animae und de sententia Jacobi), mit Winken über die beste Methode der Bekämpfung des Pelagius. Orosius kam nach Palästina und wurde von dem dortigen Patriarchen **Johann v. Jerusalem** (siehe oben §. 47) zu einer Presbyterialsizung, Pelagius aber als Angeklagter [11]) vor dieselbe geladen (415.) Da war es nun mislich, daß Orosius nicht des griechischen, Johann mit seinen Presbytern nicht des lateinischen, Pelagius aber beider Sprachen kundig war, so daß er den anwesenden Dollmetscher zu seinen eignen Gunsten corrigiren konnte. Noch mislicher war, daß die Gegner des Pelagius ihn nicht auf Grund neuer Untersuchung, sondern lediglich auf die Autorität des Augustin, Hieron. und der Carthager Synode verdammt wissen wollten. Da der Patriarch, welcher analogen Anmuthungen des Hieronymus ehrenfest widerstanden hatte (§ 47), hierauf einzugehen keine Lust bezeigte, so einigte man sich zulezt dahin, sich alles eignen Urtheils zu enthalten und dem **B. Innocens v. Rom die Entscheidung zu übertragen.**

---

contulit; duo vero reliqua, h. e. velle et esse ad hominem referenda sunt, quia de arbitrii fonte descendunt. Ergo in voluntate et opere bono laus hominis est.

10) Hieron. war überdies überzeugt, daß Pelagius seine Theorieen von dem Origenisten Rufinus gelernt habe.

11) Angeklagt war er wegen der Lehre: hominem posse esse sine peccato et mandata dei facile custodire, si velit. (Vgl. Pelag. bei Aug. de pecc. orig. 14: Omne bonum ac malum non nobiscum oritur, sed agitur a nobis; capaces enim utriusque rei, non pleni, nascimur, et, ut sine virtute, ita et sine vitio procreamur.)

Bereits aber war an einem andern Punkte Palästinas der Kampf entbrannt. Zwei gallische Bischöffe, Heros und Lazarus, hatten den Pelagius vor dem Metropoliten Eulogius v. Cäsarea verklagt, und dadurch die Abhaltung einer Metropolitansynode (von 14 Bischöffen) zu Diospolis (Dez. 415) veranlaßt, bei welcher auch der Patriarch Johann v. Jer. sich einfand. Diesmal wurden die Kläger durch Krankheit abgehalten; der Patriarch aber glaubte gegen des Hieronymus Insinuationen auf der Hut sein zu müssen, und wollte nicht blindlings verdammmen, wo jener klagte oder Kläger aufstellte. Diese zwiefach günstige Situation benüzte Pelagius, und, da niemand zugegen, der der Lüge ihn überführen konnte, gab er seinen schriftwidrigen Säzen eine völlig andre, unschuldige Deutung [12]), verdammte die Lehren, die er wirklich gelehrt hatte, und es gelang ihm, durch diesen Betrug die Synode so völlig zu täuschen [13]), daß sie ihn freisprach. Pelagius erhob von diesem ihm günstigen Ergebnis ein lautes Geschrei, und schickte die Akten nach Rom.

Dabei konnten sich die Afrikaner aber um der Wahrheit willen nicht beruhigen. Augustinus deckte (de gestis Pelagii) Pelagius wirkliche Lehre auf, und widerlegte sie. Orosius reiste nach Afrika zurück; durch ihn bewogen, revidirte die jährliche Herbst-Synode zu Carthago 416 die Untersuchung gegen Cälestius, bestätigte das frühere Urtheil, meldete dies dem Innocens und verlangte seine Beitrittserklärung. Eine Synode numidischer Bischöffe zu Mileve (416) schloß sich an, und bat Innocens, sich der Ausbreitung jener Irrthümer zu widersezen; sie erklärte die Lehrsäze für irrig, mochte aber die Personen nicht ohne die äußerste Noth gebannt wissen. Augustin mit vier andern Bischöffen richtete ein Schreiben an Innocens, worin er es als möglich annahm, daß Pelagius persönlich von seinen Irrthümern zurückgekommen sei; es handle sich aber darum, die Ausbreitung der Irrlehre bei Andern

12) Z. B. den Saz: „das Böse komme nicht in die Gedanken" drehte er, als ob er nur gelehrt habe: „Böses auch nur zu denken, sei schon Sünde." Den Saz: „jeder Mensch werde durch seinen Willen gelenkt", als ob er gelehrt: „jeder habe einen Willen; wenn er das Gute wolle, helfe ihm Gott; das Böse sei ein Misbrauch der Freiheit." Vgl. August. de gestis Pelag, cp. 1 ff.

13) August. de pecc. orig. cp. 11—16 u. epist. 186 ad Paulinam. Hieron. ep. 143. Daher erkannte denn auch Augustin die Väter von Diospolis als „seine heiligen und frommen Brüder" an, und gab zu, daß sie nach den Akten nicht anders urtheilen konnten. Nicht im Dogma, nur in der histor. Frage was Pelagius gelehrt habe, haben sie geirrt.

zu verhüten; Innocens möge den Pelagius verhören, damit ins Klare gebracht werde, ob Pelagius mit dem Worte „Gnade" ein Spiel treibe. Innocens, welcher den Pelagius offenbar erst aus diesem Schreiben kennen lernte, antwortete im allgemeinen billigend; die Lehren des Pel. seien irrig, und wer [in Afrika] denselben anhänge, der habe den Kirchenbann verdient; den Pelag. selbst vor seinen Richterstuhl zu ziehen, halte er aber für bedenklich, und über die Syn. v. Diospolis behalte er sich das Urtheil offen [14]. Nun wandte sich Pelagius in einem Brief an Innocens, über erlittenes Unrecht klagend, seine Orthodoxie versichernd, und doch jenes Spiel mit dem Worte „Gnade" nur deutlicher verrathend [15].

---

14) Die vulgäre Darstellung, als ob Innocens unbedingt und von sich aus den Bann über Pelagius selbst gesprochen, erweist sich bei näherer Einsichtnahme in seine drei Antwortschreiben als vollkommen irrig.

15) Fragment der epist. Pelagii ad Innocentium: Ad peccandum et ad non peccandum integrum liberum arbitrium habere nos dicimus, quod in omnibus bonis operibus divino adjuvatur semper auxilio.... Quam liberi arbitrii potestatem dicimus in omnibus esse generaliter, in Christianis Judaeis atque Gentilibus. In omnibus est liberum arbitrium aequaliter per naturam, sed in solis Christianis juvatur a gratia. [Das auxil. gratiae gibt hier nicht dem Sünder die Kraft und Möglichkeit, gutes zu wollen, geht nicht dem guten Willen voran, sondern kommt nur dem schon vorhandenen zu Hülfe; ja der nat. Mensch muß sich das auxil. gratiae verdienen:] Illi (gentiles) ideo judicandi et damnandi sunt, quia, cum habeant liberum arbitrium, per quod ad fidem venire possent et dei gratiam promereri, male utuntur libertate concessa. Illi vero remunerandi sunt, qui bene libero utentes arbitrio merentur Domini gratiam. Ebenso ep. ad Demetriam cp. 19. De lib. arb. (bei Aug. de grat cp. 8:) Was die Menschen per liberum arbitrium vollbringen können, facilius possunt implere per gratiam, quam nos non in lege tantummodo [also das Gesez als Belehrung über die Pflichten gehört doch auch zu dem, was Pelagius „Gnade" und „Gnadenbeistand" nennt!] sed et in dei esse adjutorio confitemur. Zu diesem adjutorium rechnet er nun alle möglichen und noch einige andere Dinge, die doctrina, die revelatio, die demonstratio futuri, die multiformis illuminatio. Sein Schüler Julianus v. Eclanum (bei Aug. op. imp. I, 94) rechnet zum adjut. gratiae auch: quod facti ex nihilo sumus, quod sensu et ratione praestamus u. dgl. Bonae itaque voluntati innumeras adjutorii divini adesse species non negamus, sagt er, und meint durch solchen Tröbel den Mangel der Einen Perle, in welcher die gratia divina wirklich besteht, unbemerklich gemacht zu haben! — Correlat mit dem Lehrsaz, daß durch das adjut. gratiae das Gutesthun „leichter" werde, läuft bei Pelag. der weitere Lehrsaz, daß der also unterstüzte Christ es nicht bloß zur vita aeterna, sondern noch darüber hinaus zum regnum coelo-

Aber ehe der Brief ankam, war Innocens gestorben. Zu seinem Nachfolger Zosimus (417—418), einem Manne, der offenbar von der Wichtigkeit der ganzen Streitfrage keine Ahnung und kein Verständnis hatte [16]), eilte Cälestius persönlich, und wußte durch die vage Versicherung, daß er alles verdamme was Innocens verdammt habe, ihn so für sich einzunehmen, und seine und Pelagius Lehren ihm so günstig zu deuten, daß dieser Vorgänger der „infallibeln Statthalter Christi" nicht allein ihn für orthodox anerkannte, sondern auch dem mittlerweile angekommenen Schreiben des Pelagius seinen ungetheilten Beifall aussprach und den Afrikanern harte, tadelnde Briefe schrieb. Die lezteren aber, nicht gewillt, den Kern und Stern des Evangeliums dem Belieben eines röm. Bischofs preißzugeben, hielten — 214 Bischöffe stark — eine Synode zu Carthago (417), und schrieben dem Zosimus einen Brief, worin sie ihm recht eigentlich ein Licht aufsteckten, und worauf er sich entschuldigte, daß er ja keineswegs unbedingt dem Cälestius Glauben geschenkt, daß er nur habe vorsichtig verfahren wollen, daß alles bei den Innocensischen Bestimmungen bleiben solle. Und die afrik. Generalsynode zu Carthago **418** verdammte in 8 Canones die Säze des Pelagius [17]). Nun konnte auch Zosimus nicht länger zurückbleiben. In dem ganzen pelag. Streite handelte es sich ja eigentlich nicht um eine wirkliche theol. Controverse, wo eine richtige, Irrthümern nach rechts und links vorbauende Lehrformel erst hätte durch die Dialektik des Streites gefunden werden müssen; sondern um eine plumbe, platte, freche, grundstürzende Leugnung des christlichen Heiles, welche nur durch die Verschmiztheit ihrer Urheber, durch die Blindheit, Indolenz und Unwissenheit der be-

---

rum bringe. (Pel. bei Aug. de pecc. merit. et remiss. I, 30); doch scheint er zu dieser nichtigen Distinktion nur gelegentlich gegriffen zu haben, um die Nacktheit seiner schriftwidrigen Lehre zu verhüllen und zu bemänteln

16) In seiner ep. 1 an die afrik. Bischöffe redet er von tendiculis quaestionum et ineptis certaminibus!

17) a. Daß Adam gestorben wäre, auch wenn er nicht gesündigt. b. Leugnung der Erbsünde. c. Beschränkung des Begriffs der Gnade Christi auf die Vergebung begangner Sünden, und Nicht-Ausdehnung auf den Beistand, künftige zu vermeiden. d. Einschränkung der „Gnade" auf bloße Erkenntnis der Gebote. e. Behauptung, daß man durch die Gnade das nur leichter thue, was man auch ohne sie vermöge f. Wer 1 Joh. 1, 8 nur „aus Demuth", nicht weil es wahr sei, sagen zu müssen glaubt, und g. wer die fünfte Bitte nur für Andre, nicht für sich, beten zu dürfen glaubt, und h. von dieser Bitte wähnt, eam a sanctis dici non veraciter sed humiliter, der sei Anathema.

treffenden röm. Bischöffe, und durch einige zufällige Umstände sich solange zu maskiren vermocht hatte. An sich war die Streitfrage so klar, daß selbst das Volk in Rom unruhig zu werden anfing, und daß K. Honorius keinen Anstand nahm, durch ein Gesez (418) die Irrlehren, daß der Tod nicht der Sünde Sold sei, und daß Adams Sünde nicht auf die Nachkommen fortgeerbt habe, zu verbieten, Pelagius und Cälestius [18]) aus Rom zu verweisen, und alle ihre Anhänger mit dem Exil zu bedrohen. Nun lud endlich Zosimus den Cälestius zu erneuter Untersuchung vor, und da er sich nicht stellte, sprach er das Anathem über ihn, und machte dies in der epistola tractoria (418) allen Bischöffen bekannt [19]). Achtzehn ital. Bischöffe, welche, vom Pelagianismus angesteckt, dies Schreiben zu unterzeichnen sich weigerten, unter ihnen Julian v. Eclanum [20]); wurden abgesezt. Pelagius und

---

18) Cälestius war 412 Presbyter in Ephesus geworden, 416 nach Constantin, 417 nach Rom gegangen. Dorthin war ihm dann auch Pelagius gefolgt.

19) Nur kleine Fragmente der ep. tract. sind noch vorhanden (bei Aug. Prosp. Caelestinus).

20) Julian ist bedeutsam geworden durch ein scheinbares Argument, das er für den Pelagianismus aufstellte. Bei der abstracten Fassung der Sünde als einer That des Willens verstand es sich, daß schon Pelagius von einer sündlichen Affektion der Naturtriebe nichts hatte wissen wollen; so galt ihm der Geschlechtstrieb nicht für etwas an sich von Gott gut geordnetes, aber seit dem Sündenfall abnorm gewordenes und sündebefleckte, sondern für etwas schlechthin gutes und sündloses. (Zudem war Pelagius Creatianer, d. h. er nahm an, daß die Eltern nur den Leib zeugten, die Seele des Kindes aber creatione immediata von Gott — und daher sündlos — erschaffen werde. Pelag. libellus fidei ad Innoc.) Julian drehte nun hieraus einen Einwurf gegen die orthod. Lehre zusammen; er sagte: wenn der Geschlechtstrieb sündig sei, so sei die Ehe sündig und darum verwerflich [Verwechslung von „mit Sünde afficirt" und „an sich böse"; in Folge des Sündenfalls ist z. B. auch die Wohlthätigkeit eine mit Sünde afficirte, Matth. 6, 1, woraus aber kein Vernünftiger folgern wird, daß sie darum verwerflich und verboten sei; auch die Kindererziehung ist eine sündlich-afficirte, darum aber nicht als solche zu verbieten u. s. w.] und ferner: wenn durch Zeugung sündige Wesen entstehen, so sei es Sünde, Kinder zu zeugen. (Aug. lib. 2 contra Jul. cp. 1: Dicitis, nos asserendo originale peccatum, diabolum dicere hominum nascentium conditorem, et damnare nuptias.) [Auch hier dieselbe Verwechslung des an sich bösen mit dem accidentell von Sünde afficirten. Die Fortpflanzung des Geschlechtes ist ursprüngliche Ordnung Gottes 1 Mos. 1, 28; 2, 24; Matth. 19, 4 ff.; hat Gott diese Ordnung, auch nachdem sie durch Adams Fall sündlich afficirt worden, fortbestehen lassen, so ist es nicht Sache menschlichen Vorwizes, sie auf-

Cälestius zogen sich jezt in den Orient, wo noch kein förmlicher Bann über sie gesprochen war, und fanden bei Nestorius (obwohl dieser ihnen nicht beistimmte) Aufnahme und Schuz. Aber das öcumenische Concil zu Ephesus 431 bestätigte und wiederholte die Verdammung des Pelagius und seiner Irrlehre. Eine Sekte oder Kirchgemeinschaft der Pelagianer hat nicht fortbestanden.

§. 57.

Der semipelagianische Streit (432—529).

Der pelagianische Streit unterscheidet sich in formeller Hinsicht von allen den früher betrachteten Streitigkeiten dadurch, daß die Kirche auf eine Verdammung der Irrlehre sich beschränkte, ohne die richtige Lehre in eine bestimmte positive Lehrformel zu fassen. Die positive Gegenlehre hat nur in Augustinus Streitschriften ihren Ausdruck gefunden; als Theologie eines großen Mannes, nicht als Symbolum der Kirche trat sie auf, und bot daher schon ihrer Form wegen breitere Stellen für Angriffe dar. Mehr noch war sie ihrem Gehalte nach bei all ihrer Genialität, Tiefe und relativen Wahrheit eine unfertige, ergänzender Gesichtspunkte bedürftige.

Der grundstürzenden Lüge des Pelagius gegenüber war Augustinus unbedingt in seinem Rechte. Und nicht mit einer Einseitigkeit trat er der Einseitigkeit gegenüber; hatte er doch in seiner inneren Losschälung von dem Manichäismus die creatürliche Willensfreiheit gegen die manichäische Unfreiheits-Theorie vertheidigen müssen, sodaß das Schwert des Geistes, das er führt, als ein durchaus zweischneidiges erscheint, und er sich's auch recht klar bewußt ist, wie er in einem doppelten Kampfe — gegen eine falsche Unfreiheits- wie gegen eine falsche Freiheitstheorie — sich bewege[1]).

---

zuheben oder zu interdiciren. Aus der Erlaubtheit ihres Fortbestandes kann mithin kein Schluß gegen das Vorhandensein ihrer Afficirtheit mit Sünde gezogen werden. Ebenso Aug. de nuptiis et concupiscentia, und contra duas epist. Pelag. 25: Quod nuptiis, quas laudamus a deo constitutas, concupiscentiam carnis imputandam esse non dicimus, et contra Pelagianos est, qui eam in laudibus ponunt, et contra Manichaeos, qui eam malae alienae naturae tribuunt; cum sit nostrae naturae accidens malum, non dei disjunctione separandum, sed dei miseratione sanandum.]

1) Vgl. die berühmten Stellen contra duas epist. Pelagianorum, lib II cp. 2: Manichaei dicunt, deum bonum non omnium naturarum esse creatorem; Pelagiani dicunt, deum non esse omnium aetatum in hominibus

Hatte doch ihn selbst anfangs der Gegensaz gegen den Manichäismus zu pelagianisirenden Bestimmungen über die Freiheit fortgerissen [2]), aber davon war er durch einen demüthigen Blick auf seine

---

mundatorem, salvatorem, liberatorem; catholica utrosque redarguit, et contra Manichaeos defendens dei creaturam, ne ab illo instituta negetur ulla natura, et contra Pelagianos, ut in omnibus aetatibus perdita requiratur humana natura. Manichaei carnis concupiscentiam non tanquam accidens vitium, sed tanquam naturam ab aeternitate malam vituperant; Pelagiani eam, tanquam nullum vitium sed naturale sit bonum, insuper laudant; catholica utrosque redarguit, Manichaeis dicens: non natura sed vitium est, Pelagianis dicens: non a Patre sed ex mundo est, ut eam velut malam valetudinem sanari utrique permittant, desinendo illi tanquam insanabilem credere, isti tanquam laudabilem praedicare Manichaei negant, homini bono ex libero arbitrio fuisse initium mali; Pelagiani dicunt, etiam hominem malum sufficienter habere liberum arbitrium ad faciendum praeceptum bonum; catholica utrosque redarguit, et illis dicens: fecit Deus hominem rectum, et istis dicens: si vos Filius liberaverit, vere liberi eritis. Manichaei dicunt, animam, particulam dei, naturae malae commixtione habere peccatum; Pelagiani dicunt, animam justam non quidem particulam sed creaturam dei, etiam in ista corruptibili vita non habere peccatum; catholica utrosque redarguit, Manichaeis dicens: (Matth. 12, 33), quod non diceretur homini, qui naturam facere non potest, nisi quia peccatum non natura sed vitium est; Pelagianis dicens: (1 Joh. 1, 8.) His morbis inter se contrariis Manichaei Pelagianique confligunt, dissimili voluntate, simili vanitate, separati opinione diversa, sed propinqui mente perversa. Und lib. III, cp. 25: Homo dum nascitur, quia bonum aliquid est in quantum homo est, Manichaeum redarguit, laudatque creatorem; in quantum vero trahit originale peccatum, Pelagium redarguit, et habet necessarium salvatorem. Nam et quod sananda dicitur ista natura, utrumque repercutit; quia nec medicina opus haberet, si sana esset; quod est contra Pelagium; nec sanari posset omnino, si aeternum atque immutabile malum esset; quod est contra Manichaeum ... Item quod dicimus, legem sanctam et justam et bonam, non justificandis impiis, sed convincendis superbis praevaricationis gratia positam: et contra Manichaeos est, quia (Rom. 7, 12) laudatur, et contra Pelagianos, quia (Gal. 3, 11) nemo ex lege justificatur... Item quod arbitrium, in malo liberum, dicimus ad agendum bonum gratia dei esse liberandum, contra Pelagianos est; quod autem dicimus, ab illo exortum, quod antea non erat malum, contra Manichaeos est. Item quod sanctos Patriarchas et Prophetas debitis in deo laudibus honoramus, adversum est Manichaeis; quod vero et ipsis quamvis justis et deo placentibus propitiationem Domini fuisse dicimus necessariam, adversum est Pelagianis. Utrosque igitur catholica fides ... adversarios invenit. Vgl. lib. IV, 3. Und op. imperf. V, 25.

2) So erzählt er selbst de praedest. Sctorum cp. 3, er habe damals

eigne innere Erfahrun glängst — Jahrzehente vor dem Ausbruch des pelag. Streites — zurückgekommen, und hatte sein Lehrsystem ausgebildet, mit welchem er als mit einem nicht erst werdenden, sondern consequent abgeschlossenen dem Pelagius entgegentrat.

Es läßt sich dasselbe unter die Ueberschriften: Erbsünde, Unfreiheit und Gnadenwahl bringen. — Daß der Tod der Sünde Sold, ist Schriftlehre [3]), und zwar die mors spiritus et corporis. So ist die Sünde von vornherein ein auch dem Leibe eignendes Verderben, daher nicht bloß That des Willens, sondern auch Zustand der Natur [4]), wenn schon naturwidriger Zustand der Natur [5]) und darum ein Accidens, nicht die Substanz des Menschen [6]). Dies Accidens ist durch Adams Fall auf das ganze Geschlecht übergegangen, sodaß jeder Adamsnachkomme — Jesus Christus ausgenommen — als Sünder, d. i. als ein mit der Sünde

---

zwar nicht geglaubt, daß der Mensch ohne Gottes Gnadenbeistand zur Sündlosigkeit oder zur Ueberwindung der Sünde, wohl aber zum gläubigen Annehmen des in Christo dargebotenen Heiles kommen könne. Neque enim fidem putabam dei gratia praeveniri, ut per illam [gratiam] nobis daretur, sondern: ut praedicato nobis evangelio consentiremur, nostrum esse proprium. — In der That findet sich in den frühesten Schriften Augustin's jene Ansicht ausgesprochen. (Z. B. Expos propos. ex ep. ad Rom. cp. 61: nostrum est, credere et velle, illius autem, dare credentibus et volentibus facultatem bene operandi per spiritum sctum. Und daher cp 60: deus fidem elegit in praescientia.)

3) Daher in richtiger Consequenz: Adam, quamvis secundum corpus esset, et corpus, in quo creatus est, animale gestaret, tamen, si non peccasset, in corpus fuerat spirituale mutandus, et in illam incorruptionem, quae fidelibus et sanctis promittitur, sine mortis periculo transiturus. (De pecc. mer. et remiss. cp. 2.)

4) Quando peccavit Adam, non obediens deo, tunc ejus corpus, quamvis esset animale et mortale, gratiam perdidit, qua ejus animae omni ex parte obediebat Tunc ille exstitit bestialis motus pudendus hominibus, quem in sua erubuit nudidate. (Ibid. cp. 21.)

5) Illo magno primi hominis peccato natura nostra in deterius commutata non solum facta est peccatrix, verum etiam generat peccatores; et tamen ipse languor, quo bene vivendi virtus periit, non est utique natura, sed vitium, sicut certe mala in corpore valetudo non est ulla substantia vel natura, sed vitium. (De nupt. et concup. II, 57.)

6) Vitium quippe inseminatum est persuasione Diaboli, per quod sub peccato nati sunt, non natura condita, qua homines sunt. (Ibid. cp. 55.) — Non enim propter se ipsam, quae laudabilis est, quia opus dei est, sed propter damnabile vitium, quo vitiata est, natura humana damnatur (Ibid. I, 26.)

behafteter, geboren wird [7]). Und so ist ein Schuldstand vor Gott (ein dem Willen und Schöpferzweck Gottes zuwiderlaufender Zustand des Verderbens) im Menschen vorhanden vor der subjektiven Verantwortlichkeit [8]).

Vermöge dieses angeerbten Verderbens ist nun der Wille des Menschen zwar frei, aber nicht mehr in Bezug auf die Wahl zwischen Sündlosigkeit und Sünde, sondern nur noch in Bezug auf die Wahl zwischen Einzelhandlungen innerhalb der Sphäre der Sündlichkeit [9]) — frei in der Sünde, nicht frei zu auch nur einer einzigen von Sünde völlig unafficirten Handlung, daher die Tugenden der Heiden nur geringere Grade der Sündlichkeit sind [10]). Soll daher der

---

7) Ex hac itaque inobedientia carnis, ex hac lege peccati et mortis, quisquis carnaliter generatur, regenerari spiritaliter opus habet.... Simul peccato et morti primi hominis obnoxii nascuntur in carne. (De pecc. mer. et remiss. I cp. 21.) — (Adam) occulta tabe carnalis concupiscentiae suae tabificavit in se omnes de sua stirpe venientes (ibid. I, 10) — Ex carnis concupiscentia tanquam filia peccati et, quando illi ad turpia consentitur, etiam peccatorum matre multarum, quaecunque nascitur proles originali obligata est peccato, nisi in illo renascatur, quem sine ista concupiscentia virgo concepit, propterea, quando nasci est in carne dignatus, sine peccato solus est natus.

8) Die Menschheit als solche ist eine „massa perditionis". Infans perditione punitur, quia pertinet ad massam perditionis. (De pecc. orig. cp. 36.) Unde fit consequens, ut (quoniam nihil agitur aliud, cum parvuli baptizantur, nisi ut incorporentur ecclesiae, i. e. Christi corpori membrisque socientur) manifestum sit, eos ad damnationem, nisi hoc eis collatum fuerit, pertinere. (De pecc. mer. et rem. III, 7.) Verunglückt war der Versuch, dies aus der als absolut nothwendig vorausgesetzten Kindertaufe beweisen zu wollen. Potest recte dici, parvulos sine baptismo de corpore exeuntes in damnatione omnium mitissima futuros. (Ibid. I, 21.) Mitissima omnium poena erit eorum, qui praeter peccatum, quod originale traxerunt, nullum insuper addiderunt [Die falsche Theorie von absoluter Nothwendigkeit der Taufe treibt ihn hier in Consequenzen, wodurch er seine eigne Lehre wieder zerstört. Eine mitissima damnatio ist keine. Entweder selig oder verloren, entweder gerecht vor Gott oder verdammt.]

9) Peccato Adae liberum arbitrium de hominum natura periisse non dicimus, sed ad peccandum valere in hominibus subditis diabolo, ad bene autem pieque vivendum non valere, nisi ipsa voluntas hominis dei gratia fuerit liberata. (Contra 2 epp. Pel. II, 9.)

10) Si fidem non habent Christi, profecto nec justi sunt, nec deo placent, cui sine fide placere impossibile est. Sed ad hoc eos in die judicii cogitationes suae defendent (Rom. 2, 15), ut tolerabilius puniantur, quia naturaliter quae legis sunt utcunque fecerunt. Minus enim Fabricius quam Catilina punietur, non quia iste bonus, sed quia ille magis

Mensch frei von der Sünde und ihrer Macht werden, so muß eine (von der äußern Predigt und Belehrung, auch von der äußern Verkündigung des Evangeliums unterschiedene) innere und unmittelbare Gnadeneinwirkung des heil. Geistes auf Herz und Wille stattfinden; eine inspiratio dilectionis [11]), daher nicht ein gegen den Willen geübter Zwang, sondern eine Kräftigung und hiedurch Befreiung des bisher ohnmächtigen Willens, daß er Gott lieben kann und Lust zum Guten bekommt [12]). Denn nur was aus Liebe geschieht, ist wirklich gut, und nur aus dem Glauben an Gottes erbarmende Liebe quillt unser Lieben; so ist schon der Glaube, schon das Seufzen um Glauben ein von der Gnadenthätigkeit des h. Geistes gewirktes [13]); und nicht nur einmal oder dann und

---

malus. Et minus impius quam Catilina Fabricius, non veras virtutes habendo sed a veris virtutibus non plurimum deviando.

11) Intelligenda est gratia dei per Jesum Christum Dominum nostrum, qua sola homines liberantur a malo, et sine qua nullum prorsus sive cogitando sive volendo et amando sive agendo faciunt bonum, non solum ut monstrante ipsa quid faciendum sit sciant, verum etiam ut praestante ipsa faciant cum dilectione quod sciunt. Hanc quippe inspirationem bonae voluntatis atque operis poscebat apostolus eis, quibus dicebat: (2 Cor. 13, 7). (De corrept. et grat. 3). — Fateantur Pelagiani, non lege atque doctrina insonante forinsecus, sed interna et occulta, mirabili ac ineffabili potestate operari deum in cordibus hominum non solum veras revelationes, sed bonas etiam voluntates. (De grat. chr. 25.) — Pelagiani legem volunt intelligi gratiam, ut scilicet a domino deo adjutorium cognitionis habeamus, quo ea, quae facienda sunt, noverimus; non inspirationem dilectionis, ut cognita sancto amore faciamus, quae proprie gratia est (C. 2 epp. Pel. IV, 11.)

12) Nemo nisi per gratiam Christi ad bonum quod vult agendum et ad malum quod odit non agendum potest habere liberum voluntatis arbitrium; non ut voluntas ejus ad bonum, sicut ad malum, captiva rapiatur, sed ut, a captivitate liberata, ad liberatorem suum liberali suavitate amoris, non servili amaritudine timoris, adtrahatur. (Op. imperf. c. Jul. III, 110.) — Operamur quidem et nos, sed illo operante cooperamur, quia misericordia ejus praevenit nos.

13) Etsi enim dei mandatum videtur aliquando non a diligentibus sed a timentibus fieri, tamen, ubi non est dilectio, nullum bonum opus imputatur, nec recte bonum opus vocatur, quia omne, quod non ex fide est, peccatum est (Rom. 14, 23), et fides per dilectionem operatur (Gal. 5, 6.). (De grat. chr. 27.) — Daß der Glaube selbst ein donum gratiae, betonte Augustin de praedest. sanct. cp. 3 (vgl. Anm. 2) ausdrücklich im Gegensatz zu seiner früheren Lehre. (Vgl. Anm. 15.) — Ne saltem orationis putarentur praecedere merita, quibus non gratuita daretur

wann wirkt diese Gnade, um auf die rechte Gesinnung zu leiten, dann aber den Menschen ihm selbst zu überlassen, sondern sie gibt zum Wollen das Vollbringen, und bis in seine Einzelentschlüsse hinein wird er von ihr getragen [14]). — Die Consequenz hievon ist die Verdienstlosigkeit unsrer guten Werke. Auch wo Augustinus von der Frage, ob diese Werke überhaupt vollkommen und sündlos seien, absieht, muß er sie schon darum, weil sie durch die gratia in uns hervorgebracht sind, für verdienstlos erklären [15]); aber unser Thun ist auch, da die Sünde uns immerdar anklebt, unvollkommen, und auch aus diesem Grunde kann von einer Gerechtigkeit aus Verdienst der Werke nicht die Rede sein [16]).

Nun wirkt aber jene Gnade nach Augustinus unwiderstehlich, d. h. es bleibt dem Menschen nicht die Entscheidung, ob er ihrer Wirkung sich hingeben oder ihr Widerstand leisten wolle [17]).

---

gratia, sed jam nec gratia esset quia debita redderetur: etiam ipsa oratio inter munera gratiae reperitur (Ep. 194 ad Sixtum.)

14) Nolentem praevenit, ut velit; volentem subsequitur, ne frustra velit. (Enchir. cp. 32.) — (De grat. christ:) nicht nur in dem Sinne wirke die Gnade per singulas horas, per singula momenta et per singulos actus, ut, semper in memoria retinentes et reminiscentes, dimissa nobis esse peccata, non peccemus ulterius, adjuti non aliqua subministratione virtutis, sed viribus propriae voluntatis, quid sibi remissione peccatorum praestitum sit, per actus singulos recordantis; sondern: es finde in jedem Moment und Akt auch eine unmittelbare Einwirkung der gratia auf den Willen, eine Kraft-Subministration, statt.

15) Illud, unde incipit omne, quod merito accipere dicimus, sine merito accipimus, i. e. ipsam fidem. (De grat. christ. 34). — Operibus bonis merces imputatur secundum debitum; debetur enim merces, si fiant, sed gratia, quae non debetur, praecedit, ut fiant. Debetur, inquam, bona merces operibus hominum bonis; sed non debetur gratia, quae ipsos homines bonos operatur ex malis. (Op. imperf. I, 133.) — Ne quisquam, etsi non de operibus, de ipso glorietur libero arbitrio voluntatis, tanquam ab ipso incipiat meritum, cui tanquam debitum reddatur praemium bene operandi ipsa libertas: audiat gratiae praeconem dicentem: „Deus est" etc. (Phil. 2, 13) ut totum deo detur, qui hominis voluntatem bonam et praeparat adjuvandam et adjuvat praeparatam (Enchir. 32).

16) Quisquis dicit post acceptam remissionem peccatorum ita quemquam hominem juste vixisse in hac carne vel vivere, ut nullum habeat omnino peccatum, contradicit apostolo Joanni (1 Joh 1, 8). (De perfectione justitiae hominis 44.)

17) Non est dubitandum, voluntati dei . . . humanas voluntates non posse resistere, quominus faciat ipse, quod vult, quandoquidem etiam de ipsis hominum voluntatibus, quod vult, cum vult, facit. (De correpť.

Ist es aber eine solche irresistible Gnadenwirkung, durch welche der Mensch zu Bekehrung, Glaube, Liebe gebracht wird, und welcher er jeden guten Einzelentschluß und jedes Nicht-fallen aus dem Gnadenstande dankt, und ohne welche er in jedem Augenblicke fallen würde, so ist die unausbleibliche Consequenz die, daß er das lezte Ergebnis: die Seligkeit, nicht einer Entscheidung seines eignen Willens (sei es zum Guten, sei es zur Annahme des Heils in Christo, sei es zum Beharren im Gnadenstande) zu danken hat, sondern allein Gotte, der ihm jene Gnade hat zukommen lassen; und ferner, daß jeder, welcher fällt und verloren geht, die Ursache hievon nicht in eignem Widerstand gegen die Gnade (welcher ja nach Aug. unmöglich ist), sondern nur darin zu suchen hat, daß Gott ihm jene Gnade nicht, oder nicht auf die Dauer [18]) gewährt, sodaß er demzufolge unausweichlich hat fallen und verloren gehen müssen. Nicht in des Menschen eigner Entscheidung, sondern in Gottes Entscheidung oder Gnadenwahl liege also der Grund, warum diese selig werden, jene verloren gehen, Nicht darum habe Gott die Ersteren zur Seligkeit prädestinirt, weil er vorausgesehen hätte, daß sie sich für den Glauben entscheiden würden; sondern er habe sein Gnadenwerk in ihnen von Ewigkeit vorausgewußt, weil er sie zur Seligkeit prädestinirt hatte [19]); und

---

et grat cp. 14.) [Daß Gott solche Allmacht über den menschlichen Willen ausüben kann, ist freilich unzweifelhaft, Röm. 9, 19. Die Frage ist nur, ob Gott solche Allmacht üben will.]

18) Ac per hoc nec de ipsa perseverantia boni voluit Deus sanctos suos in viribus suis, sed in ipso gloriari. (De corrept. et grat. cp. 12).

19) Dicit apostolus (Eph. 1, 4) ideo nos electos in Christo et praedestinatos ante mundi constitutionem, ut essemus sancti et immaculati... non quia futuros tales nos esse praescivit, sed ut essemus tales per ipsam electionem gratiae suae, qua gratificavit nos in dilecto filio suo. Cum ergo nos praedestinavit, opus suum praescivit, quo nos sanctos et immaculatos facit. (De praedest. sanctorum cp. 38.) — Haec est praedestinatio sanctorum, nihil aliud: praescientia scilicet et praeparatio beneficiorum dei, quibus certissime liberantur Ceteri autem ubi, nisi in massa perditionis, justo divino judicio [?] reliquuntur. (De dono persever. 35.) — Von diesem justissimum judicium redet Aug. sehr oft, z. B. de corrept et grat. 42, c. Jul. V, 14, opus imp I, 127, de dono persev. 16 u a. [Daß Gott Sünder für ihre Sünden straft, ist freilich ein gerechtes Gericht. Daß er aber aus einer Anzahl gleichsündiger Menschen, für die Christus gleich-sufficienter genuggethan, diese Einen herausnimmt, um an ihnen die Sünde zu richten (als sei sie nicht schon an Christo gerichtet worden) —

die Andern bringen es darum nicht zum Glauben und zur Perseveranz und Seligkeit, weil Gott sie von Ewigkeit „zur Verdammnis prädestinirt" hat [20]). So habe Gott eine bestimmte Anzahl von Menschen [21]) „in Christo" [22]) zur Seligkeit erwählt, die er nun durch die Gnadenwirkung an ihren Herzen auch unausweichlich [23]) zur Seligkeit bringe. Die Andern aber, die er zur Verdammnis prädestinirt habe, bringe Gott entweder gar nicht zum Glauben, oder nur zu einer fides temporaria, aus welcher sie wieder fallen müssen, weil Gott ihnen das donum perseverantiae versagt habe [24]).

Es ist einleuchtend, daß mit dem Saze von der Irresistibilität der innern Gnadenwirkung der Irrthum Augustins beginnt. Die Schrift heißt uns darum, weil die Kraft zur Bekehrung und Ausdauer von Gott kommt, und wir diese Kraft, wo wir sie ver-

---

was soll das für eine Gerechtigkeit sein?! Die h. Schrift lehrt anders; ihrer Lehre zufolge geht um der angebornen Sündlichkeit willen niemand verloren, sondern nur, wer die neue (vermeidbare) Sünde des posit. Unglaubens, die Sünde wider den h. Geist, begangen hat. Matth. 12, 31; Hebr. 6, 4 ff.]

20) Duplex (est) mundus, unus damnationi praedestinatus, alter ex inimico amicus factus et reconciliatus. (Tract. 110 in Joann.) — (Deus bene utitur) et malis tanquam summe bonus ad eorum damnationem, quos juste praedestinavit ad poenam, et ad eorum salutem, quos benigne praedestinavit ad gratiam. (Enchirid. cp. 100.)

21) Certus est numerus electorum, neque augendus neque minuendus. (De corrept. et grat. 39.)

22) Sicut praedestinatus est ille unus, ut caput nostrum esset, ita multi pradestinati sumus, ut membra ejus essemus. (De praedest. 31.)

23) Quicunque ergo in dei providentissima dispositione praesciti, praedestinati, vocati, justificati, glorificati sunt, non dico etiam nondum renati, sed etiam nondum nati jam filii dei sunt, et omnino perire non possunt. (De corrept. et grat. 9.) — Quicunque ergo ab illa originali damnatione ista divinae gratiae largitate discreti sunt, non est dubium, quin et procuratur eis audiendum evangelium, et cum audiunt, credunt, et in fide, quae per dilectionem operatur, usque in finem perseverant, et, si quando exorbitant, correpti emendantur, et quidam eorum, etsi ab hominibus non corripiantur, in viam [scil. bonam] quam reliquerant, redeunt, et nonnulli accepta gratia in qualibet aetate periculis hujus vitae mortis celeritate subtrahuntur. (Ibid. 7.)

24) Propter hujus ergo utilitatem [?] secreti credendum est, quosdam de filiis perditionis, non accepto dono perseverandi usque in finem, in fide, quae per dilectionem operatur, incipere vivere, et aliquamdiu fideliter ac juste vivere, et postea cadere, neque de hac vita, priusquam hoc eis contingat, auferri. (De corrept. et grat. 13.)

scherzt hätten, uns nicht beliebig wieder selbst geben können, unsre Seligkeit selbst schaffen mit Furcht und Zittern (Phil. 2, 12—13). Durch die Gnadenarbeit des h. Geistes sind wir aus dem Zustande der Willensgebundenheit herausversezt in einen Zustand neuer Spontaneität, wo es von uns abhängt, ob wir der Gnade folgen oder muthwillig widerstreben wollen (so wie es Sache eines Ertrinkenden ist, ob er das ihm zugeworfne Tau erfassen oder ob er muthwillig es von sich stoßen oder das ergriffne wieder fahren lassen wolle.) Auch ist es nicht der Willen in abstracto, der hier zu operiren hätte, sondern der concrete „neue Mensch", welcher in der Kraft Christi den „alten Menschen" zu kreuzigen hat, auf daß nicht dieser ihn ersticke. Nun war es ein erster Fehler Augustins, daß er — aus Scheu, eine bloß durch die memoria remissionis vermittelte Gnadenwirkung zu bekommen (vgl. Anm. 14) — die unmittelbare Gnadenwirkung auf den subjektiven Willen zu künstlich und abstrakt isolirte von den objektiven Heilsgütern, den Objekten des Glaubens; so ging ihm der Begriff der rechten Freiheit, den er (vgl. Anm. 12) so schön entwickelt hatte, wieder verloren, und statt eines Herzens, das suavitate amoris ad liberatorem adtrahitur, das aber dabei immerhin die Freiheit hat, muthwillig wieder zu fallen (Hebr. 6, 4 ff.), hat er nur noch einen abstrakten „bösen Willen" übrig, der an sich fort und fort böse ist und bleibt und widerstrebt, und schlechterdings nur solang und soweit zum Gutes-wollen gebracht wird, als das (gleichsam mechanische) Uebergewicht der irresistibeln Gnade ihn zu der entgegengesezten Richtung nöthigt; der aber, sobald dies Uebergewicht einen Augenblick zu wirken aufhört, sofort augenblicklich wieder dem Zug der eignen Schwere folgt und in die Tiefe, nach dem Abgrund tendirt. Ist's das, was die h. Schrift den „neuen Menschen" nennt, „der nach Gott geschaffen ist in rechtschaffener Gerechtigkeit und Heiligkeit" —?! Sobald aber die Gnade eine resistible ist, fällt das ganze Gebäude der Prädestinationstheorie von selbst in sich zusammen [25]).

---

25) Einigermaßen entschuldigt ist Augustin durch seinen Misverstand der Stellen Eph. 1, 4 (wo die Worte εἶναι ἡμᾶς ἁγίους κλ. nicht das Ziel, wozu wir erwählt sind, angeben, sondern die Absicht, in welcher Gott die Christen aus der profanen Welt heraus- zu Gliedern seiner Gemeinde erwählt habe) und Röm. 9 (wo der Apostel erst vom starren Rechtsstandpunkt aus gegen die Ansprüche des leiblichen Israel argumentirt, um hernach cp 10 auf die Sache selbst einzugehen, und zu zeigen, daß grade um seines Rechtsstandpunktes willen, und weil es nicht glauben wolle, Israel verworfen sei, —

Augustinus erlebte noch, kurz vor seinem Tode, daß seiner Prädestinationstheorie entgegengetreten ward. Daß der Mensch nicht ohne den Erlöser und dessen äußere und innere Gnade von der Schuld und Macht der Sünde frei werden könne, darüber war die ganze Kirche einig; ob aber dem angebotenen objectiven Heil und der am Herzen arbeitenden Gnade selber gegenüber nicht eine freie Entscheidung des Menschen Statt habe, das erschien Vielen als eine noch zu lösende Frage. Zuerst lehrte ein carthagischer Geistlicher, Vitalis, daß Gott durch sein Wort und Evangelium uns die Kraft, den Heilswillen Gottes wollen zu können, restituire, daß es nun aber auf unsre Willensentscheidung ankomme, ob wir dem uns verkündeten Heile zustimmen oder der Gnadenwirkung Gottes an unserm Innern einen Damm positiver Resistenz entgegensezen und das in uns bereits gewirkte wieder vereiteln [26]). Auch berief sich Vitalis auf 1 Tim. 2, 4, wonach nur die eigne Resistenz, nicht ein Decret Gottes, Ursache sein könne, wenn jemand verloren gehe [27]). Augustin suchte ihn in einem sehr von oben herab geschriebenen Briefe zu bekehren — ohne Zweifel erfolglos.

Kurz darauf (um 428) schrieben zwei Laien zu Marseille, Prosper u. Hilarius, an Augustin, daß viele dortige Mönche u. Geistliche, auch Bisch. Hilarius v. Arles, an dem, was er in seiner (427 erschienenen) Schrift de corrept. et grat. über die vocatio electorum sage, ernstlichen Anstoß nähmen. Man schreibe dem Menschen keine Freiheit, sich von der Sünde selbst zu befreien, zu; ob er aber nicht bei der Annahme des von Gott dargebotenen Hei-

---

d. h. nicht zur Verdammnis prädestinirt, sondern verurtheilt, nicht Träger und Mittelpunkt der geschichtlichen Gemeinde des Messias sein zu dürfen.) Die ἐκλογή im n. Test. ist nicht eine Wahl unmittelbar und unbedingt zur Seligkeit, sondern ein Erlesensein zu Gliedern der Gemeinde des Herrn auf Erden mit der Absicht, selig werden zu sollen. Die ganzen Gemeinden als solche sind die ἐκλεκτοί, Eph. 1, 4; 1 Petr. 1, 1, 2, 9.

26) So glaube ich wenigstens die dunkeln Worte des Vitalis (bei Aug. ep. 217, ad Vital.) verstehen zu müssen: Per legem suam, per scripturas suas deum operari ut velimus, quae vel legimus vel audimus; sed eis consentire vel non consentire ita nostrum est, ut, si velimus, fiat, si autem nolimus, nihil in nobis operationem Dei valere faciamus. (Augustin legt ihm dies cp. 29 wunderlicher Weise so aus, als ob er die initia fidei dem Menschen zuschreibe!)

27) Man ersieht dies aus Augustins (schlechtem) Widerlegungsversuch cp. 19 (daß Gott ja ungetaufte Kinder sterben lasse, also unmöglich ernstlich die Seligkeit Aller wollen könne!)

les sich selbst zu entscheiden habe, erscheine als Problem[28]). Die Einen hielten einfach fest an der Erbsünde, und an der Unfähigkeit durch ein Verdienst der Werke selig zu werden, lehrten aber universis hominibus propitiationem sanguinis Christi esse propositam, ut quicunque ad fidem accedere voluerint, salvi esse possint. Qui autem credituri sint, praesciisse deum, et eos praedestinasse, quos dignos futuros electione praeviderit[29]). Wie sich die Selbstbestimmung zur innern Gnadenwirkung verhalte, wurde hier unbestimmt gelassen[30]). Die Andern, mehr pelagianisirend, betrachteten die natürliche Willensfreiheit, wonach der Mensch ad obedientiam mandatorum gelangen könne, als eine „gratia initialis"; wer diese recht gebrauche, der verdiene sich damit die Heilsgnade[31]). — Prosper selber war (cp. 8) unge-

---

28) Hilar. ep. ad Aug. Consentiunt, omnem hominem in Adam periisse, nec inde quemquam posse proprio arbitrio liberari. Sed id conveniens asserunt veritati vel congruum praedicationi, ut, cum prostratis et nunquam suis viribus resurrecturis annunciatur obtinendae salutis occasio, eo merito quo voluerint et crediderint, a suo morbo se posse sanari, et ipsius fidei augmentum et totius sanitatis suae consequantur effectum.

29) Prosp. ep. ad Aug. cp. 3.

30) Es scheint, daß ein menschliches Heilsverlangen statuirt wurde, welches der göttlichen Gnadenwirkung vorangehe und entgegenkommen müsse. Hilar. cp. 2: nec negari gratiam, si praecedere dicatur talis voluntas, quae tantum medicum quaerat, non autem quidquam ipsa jam valeat. Cp. 4: Ceterum et ipsi abominare se et damnare testantur, si quis quidquam virium in aliquo remansisse, quo ad sanitatem progredi posset, existimet. Nolunt autem ita perseverantiam praedicari, ut non vel suppliciter emereri vel amitti contumaciter possit.

31) Prosp. cp. 4. Ad salvantem gratiam initialis gratiae ope meruit pervenire. Wir finden hier dieselbe Anschauung wieder, welche Joh. Cassianus — ein syrischer oder ägypt. Mönch, dann Diakon in Constantinopel unter Chrysostomus, 405 nach Rom geschickt, endlich Stifter und Vorsteher zweier Klöster in Marseille — in seiner Schrift „Collationes patrum" aufgestellt hat. Im Menschen sei von Natur nicht das pecc. orig. in Augustins Sinn, sondern ein bellum carnis et spiritus, so daß die possibilitas boni dem Menschen immerhin noch innewohne, daher cavendum est, ne omnia... merita ad dominum referamus, ut nihil nisi id, quod malum atque perversum est, humanae adscribamus naturae. — Manet in homine semper liberum arbitrium. Freilich bringe es der Mensch im Guten nur zu exiguis conatibus, und bedürfe der gratia dei, um es weiter zu bringen. Aber vermöge jenes lib. arb. habe er volle Freiheit, gratiam dei aut negligendi aut amandi. — Anders spricht er sich an andern Stellen aus: Non solum actuum verum etiam

wiß oder unklar, quomodo per istam praeoperantem et cooperantem gratiam [in Aug.'s Sinne] liberum non impediatur arbitrium, und ob Gott, was er beschlossen, voraussehe, oder vielmehr nach dem, was er vorausgesehen, seinen Beschluß eingerichtet habe.

Augustinus schickte als Antwort die Bücher de praed. sanctorum ad Prosperum und de dono perseverantiae ad Hilarium, wiederholte darin seine Prädestinationslehre in milder Polemik gegen die „Brüder", welche Anstoß daran genommen, und starb (430), nachdem er jenen Prosper v. Aquitanien solchergestalt zum Kämpen an seiner Statt ausgerüstet hatte.

In der That vertheidigte Prosper nach Augustins Tode dessen Lehre in einer Reihe von Schriften; doch konnte er damit nicht hindern, daß die Gegner der absol. Prädestination sich in Gallien mehrten und unter ihnen die Anhänger der pelagianisirenden (cassianischen) Doctrin. Da reiste er nach Rom, und erwirkte von B. Cälestinus (422–432) erstlich ein Schreiben an sechs gall. Bischöffe, denen verboten wird, Unruhen zu erregen durch neue Lehren und durch Verunglimpfungen des Andenkens Augustins, und zweitens eine Schrift „auctoritates", worin Cälestin die Grundlehren Augustins von der Erbsünde und Gnade als Kirchenlehre hinstellt, profundiores vero difficilioresque partes quaestionum (d. h. die Fragen nach der Irresistibilität und Prädestination) weder fordern noch sie schmähen lassen will.

Das hinderte aber weder, daß bei Prosper's Leben der Schriftwechsel zwischen ihm und Cassian fortgesezt wurde, noch daß nach seinem Tode der Streit neu ausbrach. Arnobius (um 460) verhöhnte in seinem anonymen Buche „Praedestinatus" die Anhänger der Lehre Augustins. Faustus, Abt von Lerins und B.

---

cogitationum bonarum ex deo est principium, qui nobis et initia sanctae voluntatis inspirat; nostrum est, ut attrahentem gratiam humiliter subsequamur. Wo Gott quantulamcunque scintillam bonae voluntatis in uns aufschimmern sehe, quam ipse tanquam de dura silice cordis nostri excusserit, da blase er sua inspiratione diesen Funken an u. s. w. Und so dürfe man nicht einmal sagen, der Mensch sei condignus, wenn er dem Zuge der Gnade folge, soviel Mühe er sich auch dabei gegeben haben möge. — Es ist schwer, beide Reihen von Stellen mit einander zu reimen; schon Cassians Zeitgenosse und Gegner Prosper hat bemerkt, daß ersterer hier und da sich selbst widerspreche. Es erklärt sich dies übrigens leicht. Cassian war kein Theolog von Fach; er war asketischer Schriftsteller, der hier und dorther Gedanken, die ihm nüzlich und erbaulich schienen, aufnahm, ohne sie unter der Lupe geprüft zu haben.

v. Riez (Reji) in der Provence, hatte Cassians Lehre adoptirt, und suchte einen früher prädestinatianischen Presb. Lucidus durch Drohungen zu bewegen, daß er jene Lehre in der Formel: libertatem voluntatis humanae lapsu non exstinctam sed attenuatam et infirmatam esse bekenne. Erst als eine Synode zu Arles (um 472) dem Faustus beigestimmt, entschloß sich Lucidus zu willfahren. Im Auftrag einer Synode zu Lyon (um 475) scheint Faustus seine libb. II de grat. dei et hum. mentis lib. arbitrio geschrieben zu haben, worin er seine Theorie, daß der Mensch aus eigner Kraft zum Glauben und der Annahme des Heiles komme, entwickelte. (Nostrum est velle, dei perficere. Die Entscheidung des natürl. Menschen aus eigner Kraft, gläubig werden zu wollen, gehe dem Gnadenbeistand voran und verdiene sich denselben. Nicht aber sei der menschliche Wille von Natur gebunden und werde erst durch den Gnadenbeistand in einen Zustand erhoben, wo er nun hinterher sich für Treue oder muthwilligen Abfall entscheiden könne.) An ihn schloß sich Gennadius Presb. in Marseille († 495). Dagegen erhoben sich aber ein Theil der gallischen Bischöffe; B. Gelasius v. Rom (494) anathematisirte ihn und seine Bücher; B. Cäsarius v. Arles widerlegte den Faustus (502) und B. Felix v. Rom billigte diese Widerlegung. Selbst von Constantinopel her schickten jene nämlichen scythischen Mönche, welche den Saz unum e trinitate passum esse mit Recht vertheidigten (siehe §. 53), ein Glaubensbekenntnis an B. Hormisdas von Rom (514–523), worin sie des Faustus Lehre verwarfen. Von Hormisdas mishandelt, wandten sich ihre Abgeordneten nach Sardinien an den durch die Vandalen aus Afrika vertriebenen B. Fulgentius v. Ruspe, der sich nun in einer Schrift de incarnatione et gratia entschieden für sie und gegen Faustus erklärte. Hormisdas, so hochfahrend und roh er sich gegen jene Mönche benommen, hielt ebenfalls streng an Augustins Autorität fest; des Fulgentius mitvertriebene Amtsbrüder verdammten den Faustus durch eine epistola synodica. Und als bei Einweihung einer neuen Kirche zu Oranges (Arausio) viele Bischöffe versammelt waren, constituirten sich dieselben als eine Synode, (4 Juli **529**) und verwarfen in 25 auf Grund der autoritates Cälestins ausgearbeiteter canones die Lehre des Cassianus und Faustus [32]) (den von

---

32) Si quis invocatione humana gratiam dei dicit posse conferri, non autem ipsam gratiam facere ut invocetur a nobis, contradicit (scripturae s.) Si quis, ut a peccato purgemur, voluntatem nostram deum exspectare

den mittelalterl. Scholastikern sogen. „Semipelagianismus"), ohne darum die Prädestinationstheorie Augustins zu der ihren zu machen [33]). Eine Synode zu Valence schloß sich ihr an, und B. Bonifacius v. Rom bestätigte ihre Beschlüsse. Damit war den semipelagianischen Streitigkeiten, nicht aber der Fortexistenz semipelagianischer Ansichten ein Ende gemacht. Zu ersterem reichte die vereinte Autorität der Synoden von Orange und Valence und des röm. Stuhles hin, zu letzterem nicht; und zwar darum nicht, weil der Streit nicht war innerlich ausgetragen worden. Im Anfang standen drei Parteien auf dem Plan, Augustinus, dann diejenigen gesunden Massilienser, welche an der Prädestination und Irresistibilitätslehre Anstoß nahmen, ohne die Lehre von der Erbsünde, Unfreiheit und Gnade zu verwerfen (s. Anm. 29—30) und drittens die Cassianer (s. Anm. 31), welche hernach in Arnobius, Faustus, Gennadius als die (jezt sogenannten) „Semipelagianer" fortexistiren [34]). Im Verlaufe des Streites tritt die gesunde Mittelpartei, statt sich gegen beide Extreme auszusprechen und dialektisch auszureifen, gleichsam in das Nichts zurück. Wohl will Cälestin die Prädestination nicht so unbedingt festgehalten wis-

---

contendit; non autem, ut etiam purgari velimus, per scti Spiritus infusionem et operationem in nobis fieri confitetur, resistit ipsi Spiritui cet. Si quis sicut augmentum ita etiam initium fidei ipsumque credulitatis affectum non per gratiae donum sed naturaliter nobis inesse dicit, etc. Qui enim fidem, qua in deum credimus, dicunt esse naturalem, omnes eos, qui ab ecclesia Christi alieni sunt, quodam modo fideles esse definiunt. Si quis credentibus volentibus desiderantibus nobis misericordiam dicit conferri divinitus, non autem, ut credamus velimus cet. Si quis per naturae vigorem bonum aliquod, quod ad salutem pertinet vitae aeternae, cogitare ut expedit aut eligere, sive salutari i. e. evangelicae praedicationi consentire posse confirmat absque illuminatione et inspiratione Spir. scti, haeretico fallitur spiritu.

33) Hoc etiam... credimus, quod accepta per baptismum gratia omnes baptizati Christo auxiliante et cooperante, quae ad salutem pertinent, possint et debeant, si fideliter laborare voluerint, adimplere. (Hier scheint eine, auf der Basis des vorangegangenen innern Gnadenbeistandes stattfindende eigne Entscheidungsmöglichkeit angenommen zu werden). Aliquos vero ad malum [zur Sünde] divina potestate praedestinatos esse, non solum non credimus, sed etiam, si sunt qui tantum malum credere velint, cum omni detestatione illis anathema dicimus. (Hier wird freilich nur eine, dem Augustin von den Semipelagianern gezogene Consequenz — daß Gott den einen Theil der Menschen nicht nur zur Strafe, sondern zur Sünde selber prädestinirt habe — desavouirt. Aber Augustins wirkliche Lehre wird keineswegs positiv danebengestellt, sondern einfach umgangen.)

sen, wie die Gnadenlehre Augustins; wohl sprechen sich Prädestinatianer, wie Fulgentius, möglichst milde aus; wohl läßt die Synode v. Oranges die Prädestinationslehre so gut wie fallen; aber was half all dies negative Schweigen und Umgehen, solange es an einem positiven Nachweis fehlte, wie man die Charybdis des Prädestinatianismus vermeiden könne, ohne in die Scylla des Semipelagianismus zu gerathen? Wer dem ersteren entfliehen wollte, wußte doch am Ende keinen andern Weg, als den lezteren, und so ist es kein Wunder, daß die Kirche des Mittelalters nach und nach und unvermerkt in die Bahnen des Semipelagianismus einlenkte [35]).

Dazu trug aber noch eine andere Ursache bei. Eine Sprachverwirrung theilten nicht nur die Semipelagianer mit den Pelagianern, sondern auch beide mit Augustin: den irreführenden Sprachgebrauch von meritum. Der Mensch verdient nämlich etwas, sei es Lohn, sei es Strafe, sofern er vor seinem Richter steht. Sofern er hingegen durch den Erlöser Gott zum gnädigen Vater hat, kann von Verdienst schlechthin keine Rede mehr sein. Gnaden- und freie Geschenke der Barmherzigkeit kann man nicht verdienen, Gnade und Verdienst sind Begriffe, die einander schlechthin aufheben. So läßt sich nun wohl sagen: daß einer die Gnade annehme, sei die Ursache daß er selig werde (causa discretionis), nimmermehr aber: durch sein Annehmen der Gnade verdiene er die Seligkeit; denn wo es um eine anzunehmende Begnadigung sich handelt, hat ja alles Verdienen bereits von vornherein ein Ende. Nun lehren aber alle oben mitgetheilten Citate, wie der unklare und schiefe Begriff des meritum überall in eine Sphäre hereinspielt, worin er von Rechtswegen keine Stelle mehr hat. Augustin redet (Anm. 15) von einem merito fidem accipere und einer merces operibus debita, und müht sich ab, hinterher beide Begriffe aufzuheben, die er von vornherein nicht hätte zulassen sollen. Wo vollends bei Anderen der eignen Entscheidung des

---

34) Man beachte wohl, daß nicht jeder Widerspruch gegen die Irresistibilitäts- und Prädestinationstheorie, sondern nur die cassianisch-faustische Lehre von der Ambiguität des natürl. Menschen zwischen gut und bös und von dem Annehmen des Heils aus eigner Kraft ohne innern Gnadenbeistand „Semipelagianismus" genannt wird.

35) Die Schriften des semipelagianischen Mönchs Vincentius v. Lerins, (um 450) namentlich sein commonitorium, galten im Mittelalter für Normalschriften des echten Katholicismus.

Menschen nur ein Jota eingeräumt wird, da stellt sich sofort der Unbegriff des meritum ein (vgl. Anm. 28 und 31) — ein Keim des Irrthums, der sich im Mittelalter zum mächtigen Baume entwickeln sollte [36]). (Siehe unten §. 84.)

§. 58.

Theologische Literatur.

Es ist nun noch in kurzer Uebersicht zu zeigen, wie die, schon in der vorconstantinischen Zeit (s. §. 22) im Keim vorhandene Gliederung der Theologie in eine homiletisch-exegetische, apologetisch-dogmatische und polemisch-historische sich weiterentwickelt habe. Auf allen dreien Gebieten begannen die wissenschaftlichen Disciplinen von ihren praktischen Ausgangspunkten sich abzulösen und zur Selbständigkeit gelehrter Forschung auszugestalten. Von der Homilie, als Kanzelberedtsamkeit (worin vor allem Chrysostomus glänzte, vgl. §. 40 Anm. 20, ferner Basilius d. Gr., Greg. v. Nazianz, Greg. v. Nyssa, Petrus v. Ravenna und Augustinus) löste sich, je mehr diese rhetorisch ward und von der Schlichtheit der Bibelerklärung sich entfernte, die exegetische Forschung als selbständige ab. Eusebius v. Cäsarea hat in seiner Schrift de locis hebraicis [1]) eine archäologisch-geographische Untersuchung über die in der heil. Schrift vorkommenden Städte, Berge und Flüsse, — in seinen „canones evangelici" eine harmonistische Vergleichung der 4 Evv. — außerdem kritisch-gelehrte (doch ohne Kenntnis des hebr. Grundtextes bearbeitete, nur auf den LXX Aquila Symmachus und Theodotion fußende) Commentare über die Psalmen und Jesajas hinterlassen. Von Athanasius existirt eine interpretatio psalmorum. Basilius d. Gr. hat mit Greg. von Nazianz zusammen unter dem Titel Philocalia einen exeg. Auszug aus des Origenes Schriften geliefert. Die exeg. Schriften Diodor's v. Tarsus sind verloren; von Theodor v. Mopshuestia hat sich ein Commentar über die kleinen Propheten erhalten [2]), worin er

---

36) Vgl. Walch Thl. V, S. 213. „In den damaligen Streitigkeiten hat eine andre Heilsordnung zu Grunde gelegen, als jezt bei den Protestanten." „Der Art. von der Rechtfertigung macht den großen Unterschied zwischen den „älteren und neueren Parteien überhaupt aus".

1) In der lat. Uebersezung und Ueberarbeitung des Hieronymus vorhanden.

2) Den Nahum, Jona und Obadja und die Vorreden zu Amos, Sacharja, Haggai und Hosea hat Angelo Maio aus vatic. Handschriften herausgegeben.

mit Verwerfung der alleg. Exegese streng historisch, aber oft schon in rationalistischer Verkennung der Offenbarung und Prophetie interpretirt. Theodoret v. Cyr in seinen Commentaren über viele Bücher des a. u. n. Test. (worunter die über die paul. Briefe die ausgezeichnetsten sind) macht von der alleg. Exegese wenigstens nur vorsichtigen Gebrauch, und schickt ihr die wörtlich-histor. Erklärung voraus. — Gegen 600 traten Sammler auf, welche in sogenannten *σείραις* oder catenis bei jeder einzelnen Stelle die verschiedenen Erklärungen der älteren Ausleger zusammenstellten, und hiedurch viele Fragmente aus verlorenen Commentaren erhalten haben[3]. — Unter den Lateinern hat Hilarius v. Pictavium die Psalmen und den Matthäus allegoristisch commentirt; wahrhaft bedeutend ist nur der (des Hebr. kundige) Hieronymus, als Uebersezer des a. u. n. Testamentes (Vulgata im Gegensaz zur älteren Itala) und als Commentator. Richtige hermeneutische Grundsäze hat Augustinus (de doctrina christiana) entwickelt, ohne sie in seinen gelegentlichen Erklärungen von Schriftstellen immer zu befolgen. Ein, früher irrig dem Ambrosius zugeschriebener Commentar über die paul. Briefe (gewöhnlich als „Ambrosiaster" bezeichnet) scheint von einem röm. Diakon Hilarius herzurühren.

Ebenso, wie von der Homilie die Exegese, löste sich von der Apologetik[4] die systematische Theologie. Einen Abriß derselben für Katechumenen gibt Cyrill v. Jerusalem (catecheses); ein (übrigens sehr subjektiv gehaltenes) System zum Studium für Lehrer bestimmt gibt Gregor v. Nyssa (*λόγος κατηχητικός*). Des Augustinus Enchiridion ad Laurentium de fide spe et caritate enthält bereits ein (dem Symb. apost. folgendes) System der christlichen Heilslehre, welches in Bezug auf Vollständigkeit sich nicht sehr weit von Melanthons locis unterscheidet. An ihn reihten sich Fulgentius (de fide) und Junilius (de partibus legis divinae)[5]. Eine Art von encyklopädisch-systematischer Theologie ist des Isidorus v. Sevilla († 636) Schrift: origenes, während seine libri tres sententiarum eine bloße Zusammenstellung patristi-

---

3) Andreas v. Cäsarea, Prokopius v. Gaza u. a.

4) Apologetische Schriften wurden in den ersten Jahrhunderten nach Constantin noch geschrieben von Eusebius v. Cäsarea (*προπαρασκευὴ εὐαγγελικὴ* und: *ἀπόδειξις εὐαγγελική*) Lactantius (institutionum divinarum libb. VII) und Augustinus (de civitate Dei.)

5) Dagegen enthält die Schrift des Gennadius: de ecclesiasticis dogmatibus, eine bloße Aufzählung der Glaubenssäze, welche zu seiner Zeit als Erforderniß kirchlicher Orthodoxie galten.

scher Aussprüche über einzelne Dogmen enthalten, und so (vergl. §. 101) bereits den Uebergang zur scholastischen Methode bilden.

Auch die christliche Ethik wurde bereits als selbständige Disciplin behandelt, nämlich von Ambrosius (de officiis ministrorum libb. III). Einzelne Abhandlungen ethischen Inhalts finden sich bei den verschiedensten Kirchenvätern.

Am energischsten hat sich die Kirchengeschichte von der Polemik abgelöst und zur Selbständigkeit entfaltet. Derselbe Eusebius von Cäsarea, welcher als gelehrter Exeget und als Apologet bedeutend ist, ist durch seine ἐκκλησιαστικῆς ἱστορίας λόγοι δέκα (von Christi Geburt bis zum Jahr 324 reichend) der Vater der Kirchengeschichte geworden. Nach ihm haben Sokrates, Sozomenus und Theodoret v. Cyr (siehe die Liter. bei §. 31) die Geschichte der christlichen Kirche fortgesezt.

Was man jezt praktische Theologie nennt, war noch mit der Ethik verwachsen. (Vgl. Ambrosius de offic. ministrorum). Nur einzelne Theile der prakt. Theologie wurden — zu praktischem Zweck, und daher nicht eigentlich wissenschaftlich — gesondert behandelt. (Augustinus, de catechizandis rudibus. Chrysostomus, περὶ ἱερωσύνης libb. VI. Gregorius Magnus, regulae pastoralis liber.)

Vierter Abschnitt.

Menschliche Reaktionen gegen die Verderbnis der Kirche, und göttliche Strafgerichte.

§. 59.

Die Donatisten in Afrika (von 311 an.)

Es ist §. 29 und 30 gezeigt worden, wie im dritten Jahrhundert so ziemlich in allen Theilen der christlichen Kirche eine weltförmig weltkluge und eine strenge weltverleugnende Partei einander gegenüberstanden, und §. 33 und 39 ff., wie in Folge der Christianisirung des Staates die leztere Partei allmählich unterlag oder zu existiren aufhörte. Sie unterlag aber nicht, ohne energische Reaktionen gegen die verweltlichte Partei versucht zu haben. Eine erste, gewaltige und folgenschwere Reaktion dieser Art sehen wir in Afrika auftreten, unmittelbar in dem Augenblick, wie die lezte der Verfol-

gungen, die durch Diocletian und Galerius, ein Ende nimmt, und mit ihren Wurzeln sogar noch in die Zeit dieser Verfolgung zurückreichend.

Eine Richtung in der Christenheit, welche dem Märtyrerthum, soweit es irgend mit Ehren möglich war, klug auszuweichen suchte, und eine andre, welche im Geiste Polykarps der Zeugenleiden sich freute, standen zur Zeit Diocletians in Afrika schroffer als anderwärts einander gegenüber, theils weil jene Verfolgung in Afrika schwerer als sonstwo wüthete, theils weil dort mit dem kirchlichen Gegensaze sich der nationale combinirt hatte zwischen der weißen latinisch-europäischen, von der römischen Verderbnis durchseuchten Küstenbevölkerung und den schwarzen naturkräftigen unverderbten und eigenthümlich begabten numidischen Stämmen im Innern, so jedoch, daß die Numidier zwar alle der strengen, die weißen Küstenwohner aber nicht alle der weltförmigen Partei angehörten. Namentlich scheint der aus Spanien stammende Theil der weißen Anwohner auf Seite der Numidier gestanden zu haben.

Zu diesem Theile gehörte eine reiche und angesehene Frau in Carthago, Lucilla (nach August. de unit. eccl. 3 eine Spanierin). Nach der Sitte der strengeren Richtung drückte auch sie ihre Ehrfurcht vor dem Märtyrthum dadurch aus, daß sie in der Kirche vor der Abendmahlsfeier die Gebeine eines Märtyrers küßte. Der Archidiakon Cäcilianus, der, wie sein Bischof Mensurius, an der Spize der weltförmigen Partei stand, und gegen jede Hochhaltung des Märtyrthums einen förmlichen Widerwillen gehabt zu haben scheint, richtete deshalb in der Kirche eine öffentliche Strafrede an sie[1]), ein Schlag gegen die ganze Partei, wodurch dieselbe sich schwer erzürnt fühlte.

Noch mehr erzürnte sein Benehmen in der Verfolgung selbst. Ein weiser Bischof mochte es mit Recht verhindern, wenn Unberufene in schwärmerischem Eifer die Thore der Gefängnisse, worin Christen um ihres Glaubens willen saßen, umdrängten und so sich und die ganze Gemeinde in Gefahr brachten; Mensurius aber hat nach seinem eignen Geständnis noch mehr gethan; er hatte „an den Märtyrern kein Gefallen, und verhinderte die Christen, ihnen Ehre zu erweisen", und so ist die Klage seiner Gegner, daß er sie verhindert habe, jenen Gefangenen Speise zu bringen, und daß er be-

---

1) Zum Vorwand nahm er die Behauptung, daß der Todte, dessen Gebein sie geküßt hatte, nicht wirklich ein Märtyrer gewesen sei. Gegen die Sitte als solche wagte er noch nicht geradezu aufzutreten.

ren Eltern ab extremo conspectu liberorum mit Gewalt zurückgestoßen habe, ohne Zweifel begründet, wenn auch die Darstellung, daß er die gebrachten Speisen den Hunden habe vorwerfen lassen, übertrieben und aus Gehässigkeit hervorgegangen sein mag. Der Archidiakon Cäcilianus war aber auch hier sein Werkzeug, indem er eine mit Geißeln bewaffnete Wache vor dem Gefängnis aufstellte.

Als nun Mensurius (nach beendeter Verfolgung 311) auf einer Reise, die er zu Kaiser Maxentius nach Rom machen mußte, starb, so war es begreiflich, daß die strenge Partei vor der Nachfolge seines Archidiakonus Bangen hatte, und daß deshalb der numidische Bischof Secundus von Tigisis einen *περιοδευτής* (visitator, interventor) d. h. einen provisorischen Aufseher über das Kirchenwesen für die Zeit des erledigten Bischofssizes in Carthago aufstellte (richtiger wohl nur: einen Agenten im Interesse der strengeren Partei.) Um so mehr beeilte sich die laxe Partei, wählte, die Ankunft der numidischen Bischöffe nicht abwartend, in aller Eile den Cäcilian zum Bischof, und ließ ihn durch B. Felix von Aptunga weihen. Sobald die numidischen Bischöffe das geschehene hörten, eilten sie nach Carthago, und protestirten gegen die Wahl. Da es aber nur ein Herkommen, kein ausdrückliches Gesez war, welches ihre Mitwirkung erheischte, so mußten sie sich nach einem anderweitigen Rechtsmittel für ihren Protest umsehen. Bischöffe, welche in der Verfolgung gefallen waren, sich einer Verleugnung schuldig gemacht, z. B. die heil. Schrift den Heiden ausgeliefert hatten, wurden damals als gebannte betrachtet, und ihnen daher — wenigstens in Afrika damals noch unbestritten [2]) — das Recht, gültig zu ordiniren, abgesprochen. Nun hatte Felix von Aptunga laut einem Schreiben des heidnischen Stadtprätor Alfius, welches ein gewisser Ingentius in Vorlage brachte, in der Verfolgung die heil. Schriften ausgeliefert, und galt als Traditor. Somit erklärten sie seine Ordination für ungültig. Cäcilian wagte nicht, die Gültigkeit derselben zu behaupten [3]), sondern erbot sich, sich von den numidischen Bischöffen neu ordiniren zu lassen. Allein diese fochten nicht nur die Gültigkeit seiner Ordination an, sondern waren

---

2) Wenn auch nicht mehr in Arles, cf. bald nachher canon 13 des Concils von Arles 314 bei Mansi II, 472.

3) Es ist merkwürdig, daß diese gewichtige Thatsache noch von keinem Kirchengeschichtschreiber gewürdigt worden ist. War Felix (wie drei Jahre später, 314, dargethan zu werden versucht wurde) unschuldig: warum traten er und Cäcilian nicht sofort 311 mit der Behauptung dieser Unschuld auf?

auch mit der Wahl seiner Person (begreiflicherweise) nicht einverstanden, und forderten eine Neuwahl, insofern sie erklärten, Cäcilian verdiene eher den Tod als die Bischofswürde [4]). Da nun die Partei Cäcilians ihn nicht fallen ließ, so wählten die Numidier den Lector Majorinus zum Gegenbischof [5]). Da nun der Bischof von Carthago zu der Kirche der Provinz „Africa" im Verhältnis eines Metropoliten stand, so betraf das Schisma nicht nur das Bisthum Carthago, sondern die ganze Kirchenprovinz [6]).

---

4) Dies nämlich scheint sich klar genug als der geschichtliche Kern aus dem etwas abenteuerlichen Bericht des Optatus (de schism. Donat. lib. I, cp. 19—20) herauszustellen. Daß „man ihm den Kopf herunterschlagen sollte", nicht: daß sie „ihm den Kopf herunterschlagen wollten", werden die versammelten Bischöffe gesagt haben.

5) Die Beschuldigung der Gegenpartei, Lucilla habe die numid. Bischöffe durch Geld bestochen, einen Gegenbischof zu wählen, erweist sich als absurd, da es eben einer solchen Bestechung nicht erst bedurfte. Wenn an der Aussage des Diak. Nundinarius (eines erbitterten Gegners) daß Lucilla bei Gelegenheit der Wahl jenen Bischöffen Geld gegeben, überhaupt etwas wahres ist, so wäre es so zu erklären, daß diese Bischöffe über den zu Wählenden unter einander dissentirt hätten, und daß Lucilla diejenigen, die für einen andern, als Majorin, stimmten, erkauft hätte, daß sie dem Majorin ihre Stimmen gäben. Dahin lauten auch die Worte des Nundinarius (Dupin, monim. p. 169.) Erst Augustin (de unit. eccl. 18, p. 251) hat herausgelesen: (Lucilla) damnationem Caeciliani emit ab episcopis!!

6) Von der angeblichen Synode von Cirta habe ich absichtlich oben im Texte geschwiegen. Um das Jahr 370 trat Optatus von Mileris gegen die Donatisten mit der Beschuldigung auf, daß ihre eignen bedeutendsten Bischöffe selbst Traditoren gewesen seien. Er producirte ein Protokoll einer Synode, welche um 304 von eilf (nachher donatistischen) Bischöffen zu Cirta gehalten worden sei. Secundus von Tigisis hätte, jenem Protokoll zufolge (von welchem ein Auszug in August. c. Crescon. lib. III aufbehalten ist) gegen mehrere dieser Bischöffe den Verdacht, daß sie Bibeln ausgeliefert hätten, ausgesprochen, weil sonst unbegreiflich sei, wie sie der Verfolgung lebend hätten entgehen können. Die Bischöffe hätten ausweichend geantwortet. Als aber Secundus dem B. Purpurius vorgeworfen, daß er seine zwei Neffen ermordet habe, habe dieser es keck eingestanden (!) und den Secundus durch die Anklage, daß auch er Bibeln ausgeliefert habe, im Schach gehalten; am Ende sei man übereingekommen, die Verantwortung für alles eines jeden Gewissen zu überlassen. — Dieses seinem Inhalte nach durch und durch unwahrscheinliche Protokoll wird schon dadurch kritisch höchst verdächtig, daß bis zum Jahre 370 kein Mensch von einer Synode von Cirta oder von einem Traditorenvergehen auf donatistischer Seite etwas weiß. Hätte auch nur ein leiser Verdacht gegen Secundus und jene andern Bischöffe bestanden, so würde Cäcilians Partei denselben in dem Momente, als die Gegner den Felix der traditio beschuldigten, oder wenigstens nachher in den

Kaiser Constantinus hörte von dem Schisma, und befahl ohne weiteres dem Proconsul strenge Maßregeln gegen die Partei Majorins (Euseb. 10, 5—6). Hiedurch wurde diese Partei, obgleich an sich strenge Gegnerin jeder Einmischung des Staates in Kirchenangelegenheiten, genöthigt, den Kaiser um eine Untersuchung — jedoch nicht durch Staatsbeamte, sondern durch gallische (daher ganz unparteiliche) Bischöffe zu bitten. Constantin ging halb und halb auf diese Bitte ein. Man ersieht aus den, hier sehr lückenhaften und verworrenen Quellen, daß eine dreifache Verhandlung stattgefunden hat. Zuerst saß 313 eine Hofcommission zu Rom, bestehend aus Melchiades B. von Rom nebst fünf gallischen und fünfzehn italischen Bischöffen, zu Gericht; B. Donatus von Casä nigrä führte die Sache der „pars Majorini"; seine Anklagen gegen Cäcilian wurden aber nicht für stichhaltig befunden [7]). Dem Do-

dreimaligen Untersuchungen zu Rom, Arles und Mailand geltend gemacht haben. Optatus mag seine „alten Handschriften" in gutem Glauben an deren Echtheit producirt haben; daraus folgt noch nicht, daß sie wirklich echt waren. Als man 411 den Donatisten jenes Protokoll entgegenhielt, erklärten sie dasselbe für unecht, und beriefen sich auf den Umstand, daß es das Datum mit Angabe der röm. Consuln (IV Non. Mart. Dioclet. octies et Maximiano septies coss.) an der Stirn trage, was ganz mit der christlichen Sitte streite. Man hielt ihnen ein Protokoll einer römischen Synode entgegen, welche ähnlich datirt war; allein daraus folgte doch wahrlich nichts für die afrikanische Sitte! Auch das Prot. einer gegen Cäcilian 311 gehaltnen Synode, welches die Donatisten zu Carthago 411 producirten, trug kein Datum (brevic collat. III, cp. 14 und 16); offenbar betrachtete es diese strenge Partei als eine Sünde, kirchliche mithin heilige Papiere nach den Regierungsjahren heidnischer Herrscher zu datiren, wie sie denn (411) in der That sich für diese Betrachtungsweise auf die h. Schrift berufen haben. Wenn man ihnen dagegen Beispiele wie Dan. 2, 1 entgegenhielt, so war damit offenbar nur dies, daß ihre Anschauung unrichtig sei, bewiesen, nicht aber die Thatsache widerlegt, daß dieselbe von jeher bei ihnen geherrscht habe. — Endlich kommt noch als entscheidendstes Zeugnis ein Bericht des Secundus an Mensurius (also vor 311), worin er von der Verfolgung in seiner Gegend erzählt, und von sich selbst berichtet, daß er den Beamten, die ihm die Bibel abverlangten, zur Antwort gegeben: „ich bin ein Bischof und kein Traditor", und als sie sagten, er solle ihnen zum Schein statt der Bibel andre, werthlose Bücher geben, er auch dies verweigert habe. (Siehe den, von den Gegnern selbst als echt anerkannten Bericht des Sec. bei Aug. brevic. coll. III, cp. 13.) — Hienach scheint mir die apokryphe Natur der in Optatus Händen befindlichen Akten der Syn. zu Cirta hinlänglich erwiesen. Welch ein unkritischer und unzuverlässiger Aktenforscher Optatus überhaupt war, sieht man unter andern aus der Thatsache, daß ihm das Concil von Arles gänzlich unbekannt geblieben ist.

7) Ueber den Gang der Untersuchung ist gar nichts bekannt. Es ist leicht

natus wurde als Verbrechen angerechnet, daß er (nach altafrikanischem Herkommen) die Häretikertaufe nicht anerkannt und übertretende Häretiker neu getauft habe. Als die pars Majorini sich bei diesem Urtheil nicht beruhigte, ließ der Kaiser zu Carthago die Klage gegen Felix gerichtlich untersuchen, wo denn Ingentius zugab, den Brief des Alfius verfälscht zu haben, sodaß Felix freigesprochen ward (siehe oben Anm. 3); dann berief er ein Concil nach Arles 314. Nun starb Majorinus (315), und Donatus der Große (verschieden von Don. a Casisnigris) wurde sein Nachfolger, daher die Partei von nun an sich als „pars Donati" im Gegensaz zur „pars Caeciliani" bezeichnete, während sie den von den Gegnern ihr gegebenen Sektennamen „Donatisten" perhorrescirte. Da sie auch in Arles Unrecht bekamen, appellirten sie an den Kaiser, der zu Mailand eine dritte Untersuchung vornahm 316. Das Ergebnis derselben war ein hartes Gesez gegen die Donatisten; ihre Kirchen sollten ihnen entrissen werden. Der kaiserliche Comes Ursacius vollzog diesen Befehl mit Härte, fachte dadurch aber nur den Fanatismus an. In den verschiedensten Theilen der christlichen Kirche gab es damals Mönche, welche hordenweise umherzogen und heidnische Tempel zerstörten (vgl. §. 36.) Daß in der Provinz Afrika diese Horden von „agonisticis Christi" auf die Seite der strengen Partei, also der Donatisten, traten, war begreiflich. Durch die Unterdrückung der lezteren wurde aber ihr Fanatismus zu noch wilderen Flammen angeblasen. „Circumcellionen" genannt, weil sie ihren Lebensunterhalt vor den Hütten (cellis) der Bauern erbettelten, zeichneten sie sich durch eine oft bis zum Wahnwiz gehende schwärmerische Begierde nach dem Märtyrertode aus; sie griffen heidnische Tempel an nur in der Absicht, um dabei ihren Tod zu finden; sie verlangten von Wandrern, die ihnen begegneten, daß sie sie tödten sollten, oder tödteten auch sich selbst [8]). In einzelnen Fällen begingen donatistische Geistliche die Unvorsichtigkeit, solche Horden als Sicherheitswache gegen die Verfolger herbeizurufen [9]). Jezt wandte sich ihr Fanatismus gegen diese Verfolger; sie unternahmen Raubzüge gegen die Nichtdonatisten und bald gegen jeden, der ihnen in den Wurf kam, und begingen allerlei Greuel, und es läßt sich leicht denken, daß im Verlaufe alles mögliche Gesindel,

---

denkbar, daß Rom und Italien von vornherein auf die Seite der laxeren Partei zu treten geneigt waren.

8) Aug. de haer. cp. 69. Lib. I contra Gaudent. cp. 28.

9) Aug. C. Crescon. III, cp. 43.

das von Haus aus mit jenen Mönchen nichts zu thun gehabt, sich den verwilderten anschloß [10]). Die Donatisten der großen Mehrzahl nach verabscheuten dies Treiben [11]). Der Kaiser aber sah ein, daß Druck nicht der Weg sei, den Donatismus zu überwinden; schon 317 mahnte er von der Verfolgung ab, und 321 ertheilte er den den Donatisten ein förmliches Toleranzedikt. — Zwei Jahrzehnte lang hatten nun die Donatisten Ruhe, und aus dieser Zeit hört man nun auch keine Klagen mehr über den Circumcellionen-Unfug. Sie waren sogar auf dem nicänischen Concil durch einen ihrer Bischöffe vertreten. Als aber Constans neue Edikte gegen die Donatisten gab, und ihnen ihre Kirchen wieder entreißen ließ, erwachte auch wieder der Fanatismus [12]), und donatistische Bischöffe sahen sich genöthigt, selber den Feldherrn Taurinus zu gewaltsamer Unterdrückung der Circumcellionen aufzurufen. (Optat. 3, 4.) Nun verfiel Constans auf den unglücklichen Gedanken, durch Geldaustheilungen die Aermeren unter den Donatisten zum Abfall zu bewegen (347); dies reizte die lezteren zum heftigsten Zorn; B. Donatus von Bagai rief gegen den kaiserlichen Beamten Makarius die Circumcellionen unter ihren Anführern Axid und Fasir zu Hülfe; es kam zu blutigem Treffen, worin die Circumcellionen endlich geschlagen wurden; nun wüthete Makarius über die Donatisten als über Rebellen; Don. v. Bagai nebst andern ihrer Bischöffe wurden grausam hingerichtet, Donatus der Große ins Exil gejagt (wo er starb). Die Donatisten lebten nun über ein Jahrzehent ohne Freiheit öffentlicher oder geheimer Religionsübung, bis Julianus 361 zur Regierung kam, der ihre Bitte um Duldung seinen Grundsäzen gemäß sofort erhörte, und ihnen ihre Kirchen zurückgeben ließ. Da die Katholiker diese nicht immer gutwillig herausgeben wollten, kam es hin und wieder zu neuen Ausbrüchen des Fanatismus. Unter Jovian und Valentinian herrschte verhältnismäßig Ruhe; Gratian ließ ihnen (375) ihre Kirchen wieder wegnehmen, und verbot ihnen sogar den Gottesdienst in Häusern. Schlimmer noch war für sie, daß unter ihnen selbst ein Schisma ausbrach, indem ein donat. Diakon in Carthago, Maximianus, sich von seinem donat. Bischof Primianus trennte, und eine eigne Sekte gründete. Bei allem dem

10) Optat. 3, 4; Aug. contra Cresc. III, cp. 42—43 und epist. 89.

11) Aug. de haer. cp. 69.

12) Insbesondere war es jezt eine Art von communistischer Regung, die der Circumcellionen sich bemächtigte. Sie überfielen die Reichen auf ihren Gütern, und zwangen sie, ihren Schuldnern die Schulden zu erlassen, Sklavenarbeiten selber zu thun u. dgl.

waren, als Augustinus 396 B. v. Hippo wurde, die Donatisten in Afrika in der Mehrzahl gegen die Katholiker. Dieser Kirchenvater sprach sich mit seiner Synode (404) gegen gröbere Gewaltmittel (namentlich gegen die Todesstrafe) aus; einiger sanfte Zwang ward dem Kaiser empfohlen; hauptsächlich jedoch durch geistige Obmacht suchte Augustinus die Donatisten zu überzeugen und zu bekehren; sie ihrerseits, Cresconius an der Spize, wollten sich auf keine Disputationen einlassen, und perhorrescirten „die Dialektik", die sie — fürchteten; ein zwischen Augustin und dem alten don. B. Fortunius v. Tubursica verabredeter Plan einer Friedensverhandlung scheiterte; erst 411 kam es endlich zwar zu einem Religionsgespräch zu Carthago zwischen 286 katholischen und 279 donatistischen Bischöffen, aber zu keiner Verständigung; der kaiserliche Commissär gab den Katholikern Recht, und neue Gewaltgeseze waren das Ergebnis. Erst der Einbruch der Vandalen (429) gab ihnen die Ruhe wieder; so erhielten sie sich fort, ohne Zweifel bis die Eroberung Afrikas durch die Muhammedaner dem dortigen Christenthum überhaupt ein Ende machte. —

Wir haben diese ganze geschichtliche Erscheinung als eine „Reaktion gegen die Verderbnis der Kirche", wohlweislich aber als eine „menschliche Reaktion", bezeichnet. Mit den älteren Schismen (§. 29) steht der Donatismus, obwohl aus gleicher Wurzel entsprungen, nicht auf gleicher Stufe, weil derselbe nicht eine der Verweltlichung zustrebende kirchliche Richtung, sondern das Staatskirchenthum als gewordenes mit seiner vollendeten Weltförmigkeit zu seinem Gegner hat, und sich somit in der That als Reaktion gegen den gewordenen christlichen Staat und die gewordene Staatskirche verhält.

Denn die Wurzel der donatistischen Anschauung und Lehre war (wie schon Walch gezeigt hat) nicht der Lehrsaz, daß die wahre Kirche aus lauter Wiedergeborenen bestehen müsse; von dieser methodistisch-baptistischen Einseitigkeit, welche die Kirche aus dem jeweilig vorhandenen Glauben entstehen lassen will, und es verkennt, daß ebenso auch der Glauben aus der Kirche komme, von dieser einseitigen Betonung der ecclesia als coetus fidelium und Verkennung derselben als der mater fidelium, findet sich bei den Donatisten nicht die leiseste Spur[13]). Geschweige denn, daß sie

13) Ganz verkehrt ist daher der Vorwurf Vitringas (observ. lib. V, p. 119), daß sie gelehrt hätten: sacramenta nullius efficaciae esse, nisi a vere regenitis ecclesiae rectoribus administrentur.

behauptet hätten, in der wahren Kirche dürfe es keine Sünder, keine „mali“ geben, und die von malis verwalteten Sacramente seien nichtig und wirkungslos [14]). Und darum wird auch damit der eigentliche Punkt des Gegensatzes nicht getroffen, wenn man (mit Walch und Neander) die Wurzel ihres „Irrthums“ in dem Mangel der Unterscheidung zwischen sichtbarer und „unsichtbarer“ Kirche sucht, den sie mit ihren Gegnern getheilt haben sollen, so jedoch, daß die Katholiker jedes Glied der sichtbaren Kirche auch für heilig (für ein Glied der unsichtbaren) angesehen, die Donatisten aber nur heilige Glieder (der unsichtbaren Kirche) als Glieder der sichtbaren hätten anerkennen wollen. Weder das eine noch das andre ist wahr.

Nicht um die Wiedergeburt und nicht um die Sündlosigkeit handelte es sich, sondern um die Kirchenzucht. Ob auch jetzt, nachdem die Kirche eine Massenkirche geworden, die in der heiligen Schrift gebotene Kirchenzucht aufrecht erhalten werden müsse gegen solche, die notorisches Aergernis [15]) gegeben (zunächst gegen lapsi und traditores), das war die erste Frage. Und daraus folgte dann die zweite: ob eine Kirche, welche diese Kirchenzucht aufgegeben habe, noch Kirche sei. Wenn die Donatisten die erste Frage bejahten, so waren sie völlig im Rechte. Wenn sie die zweite unbedingt verneinten, so mangelte es ihnen an einer Unterscheidung, zwar nicht an der hiehin gar nicht gehörigen zwischen der Kirche und dem Reiche Gottes (oder wie man ungeschickt zu sagen pflegt: „der sichtbaren und der unsichtbaren Kirche“), wohl aber an der zwischen der vera ecclesia und einer pura ecclesia. Die wahre Kirche ist die Eine sichtbare von Christo gestiftete, und sie reicht, soweit die Taufe auf den Namen des Dreieinigen reicht, wenn auch einzelne ihrer Theile in Bezug auf Lehre oder Zucht nicht „rein“ sind. „Rein“ ist irgend eine concrete Partikularkirche eines Landes und einer bestimmten Zeit nur, wenn Lehre und Zucht in ihr dem Worte Gottes gemäß verwaltet werden. Die Donatisten sprachen der afrikanischen Provinzialkirche (und dann auch all den übrigen, weil mit jener in Gemeinschaft stehenden Kirchen) nicht bloß die Reinheit, sondern auch das Prädicat der christlichen Kirche als sol-

---

14) Dies wird in der Augsb. Conf. Art. 8 fälschlich als die Lehre der Donatisten hingestellt.

15) Die Donatisten betonten sehr scharf den Unterschied zwischen Sünde und öffentlichem Aergernis, unbekanntem und bekanntem Bösem. Augustin mit seiner oftmals sophistischen Dialektik suchte diesen Unterschied zu verflüchtigen. Vgl. Walch IV, S. 288.

cher ab. Das war ein, aus Fanatismus und krankem Hochmuth geborener Irrthum, der ihrer an sich berechtigten Reaktion die Kraft nahm und dieselbe trübte. Die nächste Consequenz war, daß sie die Taufe der Katholiker nicht anerkannten; standen jene außerhalb der una vera ecclesia, so waren sie den Heiden gleich [16]); nur eine innerhalb der Kirche und in ihrer Vollmacht vollzogene Taufe kann gültig sein [17]). — Zu diesem theoretischen Irrthum kam aber nun noch der praktisch misliche Umstand, daß die Donatisten die Schärfe ihrer Kirchenzucht nur gegen die fremden Sünden der Weltförmigkeit, nur gegen lapsi und traditores, nicht gegen die Aergernisse im eignen Lager kehrten; namentlich dies ist ihnen von Optatus und Augustinus wiederholt mit vollem Rechte vorgeworfen worden, daß sie das Treiben der Circumcellionen zwar misbilligten, diese Rotten aber nicht excommunicirten. Eine innerlich so ungesunde Reaktion konnte über das verweltlichte Kirchenthum der constantinischen und nachconstantinischen Zeit weder einen äußeren Sieg davontragen, noch auch nur eine heilsame Anregung auf dasselbe ausüben. Aufgerafft hat sich jenes Kirchenthum dem Donatismus gegenüber, aber nicht zur Buße, sondern nur zu einer stärkeren Spannung des damals (vgl. §. 28 und 39) schon ohnehin schiefen Begriffes der „Katholicität." Schon Walch (IV, S. 290 f.) hat richtig bemerkt, daß die mittelalterliche Fassung dieses Begriffs von diesem Streite her datire, und daß selbst der Gebrauch des Wortes und Namens „katholisch" als eines Unterscheidungsnamens erst von dort an recht gebräuchlich geworden sei.

Hätten die Donatisten zwischen vera ecclesia und pura ecclesia unterschieden, und der in Bezug auf Kirchenzucht verweltlichten Kirche nur das Prädikat der Reinheit abgesprochen, so hätte dies segensreich wirken können. Nun sie ihr aber das Prädikat der Kirche selber absprachen, und sich im Gegensaz zu ihr als „die Kirche" betrachteten, riefen sie nur den Gegenschlag hervor, daß

---

16) Daher die fanatische Art, wie die Donatisten, als ihnen die ihnen genommenen Kirchen zurückgegeben wurden (s. oben) dieselben nicht etwa nur neu einweihten, sondern die Altäre abbrachen und neue bauten, die heil. Gefäße zerbrachen, das sich vorfindende Abendmahlsbrod den Hunden vorwarfen u. dgl.

17) Also nicht darum verwarfen sie die Taufe der Katholiker, weil deren Bischöffe nicht vere regeniti, oder weil es Sünder oder böse Menschen seien, sondern weil die ganze „katholische Kirche" als solche nicht inner- sondern außerhalb der ecclesia Christi stehe und daher eine Taufe gar nicht vollziehen könne.

jene umgekehrt sich mit Ausschluß der Donatisten für „die Kirche" erklärten. Und da sie hiefür dann doch eines Beweises bedurften, beriefen sie sich auf die „Katholicität" ihrer Kirche. Nicht die Kirchenzucht, sondern die „Katholicität" sei das Kennzeichen der wahren Kirche. Unter der Katholicität verstand man aber höchst äußerlicher Weise das Verbreitetsein durch alle Völker [18]), während die donatistische Kirche nur auf die Provinz Afrika beschränkt sei. Die Donatisten ließen diesen schlechten Begriff von Katholicität (mit welchem Augustinus, wenn man ihm die Herrschaft des Arianismus unter Valens entgegengehalten hätte, in große Verlegenheit gekommen wäre!) nicht gelten: catholicae nomen non ex totius orbis communione (interpretabantur), sed ex observatione praeceptorum omnium divinorum. (August. ep. 93, cp. 7.) Es war also in dieser Hinsicht schon damals im wesentlichen der gleiche Gegensaz, wie jezt zwischen der evangelischen und „katholischen" Kirche, nur daß in der lezteren damals noch von keinem Primat Roms und des Pabstes die Rede war [19]). Diejenige Kirchenabtheilung jedes Landes (wo deren mehrere sich feindlich gegenüberstanden) sollte die rechte sein, welche von der Masse der übrigen Landeskirchen als solche anerkannt werde und mit ihnen in Kirchgemeinschaft stehe. Wie aber, wenn einmal (wie im arian. Streit) ein Riß durch die Kirche aller Länder ging? Oder wie wenn wirkliche Verderbnis die Mehrzahl der Landeskirchen ergriff?! Behielten da die Donatisten nicht dennoch Recht mit ihrer observatio omnium praeceptorum divinorum?

In besondre Verlegenheit kamen nun aber die Katholiker, Augustin an der Spize, in Betreff der Lehre von der Taufe. Daß sie jede auf den Namen des Dreieinigen vollzogene Taufe für gültig erkannten, darin hatten sie Recht; anstatt aber daraus die Folgerung zu ziehen, daß alle auf diesen Namen getauften somit Glieder der Einen allgemeinen sichtbaren Kirche seien (die sich in mehr oder minder reine sichtbare Particularkirchen sondre), hielten sie neben der richtigen Tauf-Prämisse den verkehrten exclusiven Begriff von der ecclesia catholica (als derjenigen unter den Kirchgemeinschaften, welche die weiteste geographische Ausdehnung habe) fest;

---

18) Date mihi hanc ecclesiam, si apud vos est! Ostendite, vos communicare omnibus gentibus! (Aug. de unit. eccles. cp. 6, p. 235.)

19) Man beachte, wie im Jahre 314 von dem durch Miltiades v. Rom gefällten Urtheil an das Concil von Arles, von diesem wiederum an den Kaiser appellirt wurde. Im Jahre 411 dachte man nicht daran, Rom zum Schiedsrichter zu machen; der kaiserliche Comissarius Marcellinus (ein Laie) entschied, welche Partei das dogmatische wie das geschichtliche Recht auf ihrer Seite habe.

und so sah sich Augustinus zu dem monströsen Saze getrieben: daß es außerhalb der Kirche eine Taufe gebe[20]). Daß er den von Häretikern getauften die Seligkeit nur unter der Bedingung zusprach, wenn sie vor ihrem Tode zur „katholischen" Kirche überträten, milderte die Inconsequenz, ohne jedoch dieselbe aufzuheben. — Es folgte daraus die Praxis, daß die Katholiker eine von den Donatisten vollzogene Taufe, nicht aber diese eine von jenen vollzogene als gültig anerkannten. Und diese Praxis hatte wieder zu Augustins nicht geringem Aerger[21]) die Folge, daß Heiden, welche zum Christenthum übertraten, lieber von den Donatisten sich taufen ließen, deren Taufe von allen — als von den Katholikern, deren Taufe nur von der einen Partei als gültig angesehen wurde.

Das donatistische Schisma blieb auf die Provinz Afrika beschränkt. Aber die falsche Fassung des Begriffes der Katholicität, die sich jenem Schisma gegenüber entwickelte, ging mit dem Ansehn Augustins auf die ganze abendländische Kirche über.

§. 60.

Udo, Aerius, Jovinianus, Vigilantius.

Wie die donatistische Reaktion gegen die gesunkene Kirchenzucht und allgemeine Weltförmigkeit der Kirche, so treten anderwärts Reaktionen auf gegen einzelne jener anderen, §. 39—43 geschilderten Verunstaltungen der Kirche Christi. Es sind diese Einsprachen gegen herrschendes Unwesen hauptsächlich dadurch merkwürdig, daß sie, obwohl weit reiner und gesunder als der Donatismus, doch ungleich folgenloser blieben und wie Stimmen in der Wüste verhallten. Man sieht daraus, wie stumpf das Gewissen der Christenheit geworden war, und wie unfähig die Kirche war, ihren Schaden zu erkennen.

Udo (Audius), ein frommer und wegen der fleckenlosen Reinheit seines Wandels allgemein verehrter Presbyter in Mesopotomien, († 372), strafte freimüthig das Sittenverderben (Habgier, Luxus und Unkeuschheit), das mit dem Staatskirchenthum auch unter dem Clerus eingerissen war. Dafür wurde er gehaßt

---

20) (Unus baptismus vitalis) quidem in catholica est, sed non in sola. Aug. de bapt. lib. 6 cp. 34 (vgl. cp. 21.) Auch lib. V, cp. 14. (Man bedenke, daß in Augustins Augen die eccl. catholica nicht eine Kirche neben andern, sondern die Kirche schlechthin war.)

21) De bapt. I, cp. 5 ff.

und verfolgt. Als man bis zu thätlichen Rohheiten gegen ihn fortschritt, sagte er sich mit seinen Anhängern von der verderbten Massenkirche Mesopotamiens los; ein ihm gleichgesinnter Bischof ordinirte ihn zum Bischof; so stand er einem Kirchlein der Stillen im Lande vor. Eine Eigenthümlichkeit dieses kleinen Kirchenthums war, daß die Geistlichen desselben sich nach des Apostel Paulus Vorbild durch ihrer Hände Arbeit selbst ernährten. Das sittliche Leben dieser „Audianer" war tadellos. Ebendarum waren sie dem Staatskirchenthum ein Greuel. Man suchte nach einer Häresie, und fand eine solche darin, daß Audius die Theophanien des a. Test. nicht allegoristisch verflüchtigte, sondern in ihrer Realität festhielt. Man machte daraus die Kezerei, daß Audius Gotte einen Körper zuschreibe, und der Kaiser verwies ihn nach Scythien. Dort wirkte er treu und segensreich als Bote des Evangeliums unter den Gothen, bis er im Frieden starb. Seine Anhänger erhielten sich in entlegenen Theilen Mesopotamiens, am Taurus und in Scythien (meist in Klöster sich zurückziehend) bis sie im Laufe des fünften Jahrhunderts allmählich erloschen. Es kam kein Audius mehr nach.

Während des Audius Zeugnis sich gegen das Sittenverderben des Clerus richtete, reagirte **Aerius**, ein Presbyter und Hospitalvorstand in Pontus, gegen das **judaistisch-gesezliche Wesen**, das in der Kirche eingerissen war. Er sowie sein Freund Eusthatius gehörten der arianischen Partei an, was für unsern Gegenstand jedoch unerheblich ist. Wichtiger ist, daß Eusthatius, und ohne Zweifel auch Aerius als sein Freund und Anhänger, ursprünglich einer äußerst gesezlichen Askese huldigten (Verwerfung der Priesterehe, des Fleischessens u. dgl.) zugleich aber auch schon Gegner des Prunkes beim Cultus waren. Als die Synode von Gangra (340) diese Grundsäze verwarf, entsagte ihnen Eusthatius, und änderte, namentlich seit er Bischof von Sebaste geworden, seine Lebensweise völlig. Darüber entstand zwischen ihm und Aerius eine tiefgehende Entfremdung; Aerius beschuldigte ihn der Habgier und Veruntreuung des Almosens [1]). Dieser Zwiespalt hatte nun aber auch eine innere Veränderung in Aerius zur Folge. Dem Pomp und hierarchischen Wesen blieb er abhold, wie er zuvor schon war, und machte jenem Bischof gegenüber die **neutestamentliche Gleichheit** der *ἐπίσκοποι* und *πρεσβύτεροι* mit Nachdruck geltend; sein früheres gesezliches Wesen aber überwand er, und

1) Seine Gegner gaben ihm Schuld, er habe dies aus Neid gethan, weil nicht er, sondern Eusthatius Bischof geworden. Was man von solchen Anschuldigungen zu halten habe, liegt auf der Hand.

ging in kräftigem Umschlag zu einem evangelisch-freien Standpunkt über. Er erklärte sich laut und entschieden gegen die Fastengeseze und das Binden des Fastens an gewisse Tage, da doch wahres Fasten vielmehr aus innerlich freiem Drang und Entschluß hervorgehen müsse; die Kirche, klagte er, habe in diesen und andern Dingen das Joch jüdischer Geseзlichkeit an die Stelle evangelischer Freiheit gesezt. Er bekämpfte ferner die in jener Gegend noch herrschende Unsitte [2]), an Ostern ein Lamm in jüdischer Weise zu schlachten, da doch nach 1 Cor. 5, 7 Christus das einzig-wahre Passahlamm sei. Endlich tadelte er die Fürbitten und Almosenopfer für die Verstorbenen, da solches diesen nicht zur Seligkeit helfen könne. Aber er und die kleine Schaar von Anhängern, die er fand, wurden heftig verfolgt; ihren Gottesdienst mußten sie in Höhlen halten; mit ihm starb seine Richtung aus.

Dem Aerius ähnlich lehrte der römische Mönch Jovinianus. In einer Schrift (388) trat er gegen die vermeintliche Verdienstlichkeit guter Werke auf [3]); weder der Cölibat, noch die Enthaltung von gewissen Speisen begründe ein Verdienst vor Gott; es gebe keine verschiednen Stufen der Verdienstlichkeit; alle guten Werke flössen gleichermaßen aus dem Glauben, und der Glaube treibe zu allen guten Werken. Dafür ward Jovinianus bei B. Siricius von Rom verklagt, von einem röm. Concil (390) gebannt, in Mailand, wohin er sich begab, von Ambrosius abermals gebannt, und der Bann von K. Theodosius bestätigt. Die das gleiche lehrenden mailändischen Mönche Sarmatio und Barbatianus (um 396) sind vielleicht Schüler von ihm gewesen.

Gegen den Cölibat, das Mönchthum und die Verehrung der Heiligen und Reliquien trat der redliche aber etwas heftige Vigilantius, aus Casares in Gallien gebürtig, in Aegypten (um 400) in einer Schrift auf. Er selber ordinirte grundsäzlich nur Verheirathete zu Diakonen (Hieron. c. Vigil. 1) weil die Erfahrung bereits damals lehrte, zu welchen Schanden und Greueln der Cölibat führte. Er zeigte, daß eine Fürbitte der Verstorbenen für die Lebenden nicht möglich und die Anrufung der ersteren daher verkehrt sei; er erklärte sich gegen das Küssen der Reliquien, und nannte die Reliquienverehrer cinerarios et idololatras. Das Weggeben des Vermögens (aus Askese) erklärte er

---

2) Vgl. den ähnlichen Gebrauch in Laodicea §. 27 Anm. 21.

3) Diese Schrift (in zwei Büchern) ist uns nur noch aus der Gegenschrift des Hieronymus (Hieron. adv. Jovinian. libri II) und aus Erwähnungen bei Ambrosius und Augustinus bekannt.

für unvernünftig; besser sei es, dasselbe im Geiste Christi zu verwalten und die Armen daraus zu unterstüzen. — Vigilantius, ein Mann von achtbarem Charakter und reinem Wandel, fand mit seiner Schrift in Gallien viele Anhänger. Hieronymus dagegen kam, als er das Buch zu Gesicht bekam, so außer sich, daß er in Einer Nacht in aller Geschwindigkeit eine Gegenschrift schrieb! — Von Verfolgungen gegen Vigilantius ist nichts bekannt, ebenso wenig aber von nachhaltiger Frucht seines Zeugnisses.

§. 61.

Die Priscillianisten in Spanien und Martin v. Tours. (379—400.)

Am Ende des vierten Jahrhunderts begegnet uns in Spanien und Gallien sogleich die merkwürdige Erscheinung, welche im Verlaufe des Mittelalters fast zum stehenden Zustande wurde: daß der Drang ernsterer Seelen nach einer reineren Gestaltung kirchlicher Gemeinschaft, als das Massenkirchenthum sie darbot, sich an theosophische und gnostisirende Sektenrichtungen anlehnte, oder auch, daß reformatorische Richtungen wenigstens mit dem Vorwurf gnostischer Häresie belastet wurden. Das leztere scheint bei den Priscillianisten noch weit mehr der Fall gewesen zu sein, als das erstere. Aber auch noch in einer anderen Hinsicht ist ihre Geschichte ein Vorspiel des Mittelalters, nämlich darin, daß sie die ersten „Häretiker" waren, gegen welche — damals aber noch unter dem Widerspruch eines Theiles der „katholischen" Kirche — statt der Kirchenzucht die Todesstrafe durch das Schwert der weltlichen Obrigkeit angewendet wurde.

Ein Aegypter, Marcus, soll nach Spanien gekommen und eigenthümliche theosophisch-kabbalistische (der manichäischen Gnosis vielleicht verwandte) Lehren dorthin mitgebracht, und in einer vornehmen Frau, Agape, und einem Rhetor, Elpidius, Anhänger für dieselben gefunden haben. Durch Elpidius wurde Priscillianus, ein vornehmer, reicher, sehr gebildeter, und für alle Zweige des Wissens, auch für die entlegneren und abstruseren, lebhaft glühender, dabei äußerst enthaltsamer, wachsamer, von sinnlichen Begierden freier Laie [1]), für jene Lehre gewonnen (um 370). Welches nun diese Lehre gewesen, dafür haben wir nur ein einziges wirklich zuverlässiges Zeugnis, ein kleines Fragment aus einer seiner

1) So schildert ihn der edle und besonnene Zeitgenosse Sulpicius Severus (hist. sacr. lib. II cp. 46), die wichtigste Quelle dieser Geschichte.

Schriften [2]). „Das ist der Weisheit Anfang, in den Typen der „Seelen die Naturen der göttlichen Kräfte, und [sodann zweitens] „die Disposition des Körpers zu erkennen. Was leztere betrifft, „so scheint der [siderische] Himmel sich verbündet zu haben und alle „Gewalten [im Sinn von Col. 1, 16] dieser Welt zusammenzu„wirken, um die [guten] Dispositionen der Heiligen zu überwin„den. Nämlich den ursprünglichen Cirkel Gottes [den ursprünglich „von Gott in der Menschenseele gezogenen Zirkel] und die göttliche „Handschrift der ins Fleisch zu sendenden Seelen, welche [Hand„schrift] unter Zustimmung der Engel und Gottes und aller See„len gemacht ist, halten die Patriarchen [bewahrend gleichsam in „ihren Händen], welche [das Widerstandsmittel] gegen das in der „Form [dem Körper] sizende Böse besizen." Sicher ist hienach, daß Priscillian eine Präexistenz oder wenigstens einen Creatianismus der Seelen lehrte; die Seelen gehen rein aus Gottes Schöpferhand hervor, und über dieser göttlichen guten Signatur in ihnen wachen himmlische Mächte, die er „Patriarchen" nennt; Gott selber sendet die Seelen in die (vor ihrer Ankunft bereits böse) Körperwelt, und durch die Vermischung mit dieser werden sie befleckt [3]); die Patriarchen liefern ihnen aber die Kraft, das Böse zu besiegen. — Orthodox war diese Lehre gewiß nicht, ob aber manichäisch, das ist doch noch sehr die Frage. Daß (wie man ihm Schuld gab gelehrt zu haben) die Körperwelt qua Materie von Ewigkeit böse, und nicht erst durch irgend einen (etwa vormenschlichen) Sündenfall böse geworden sei, daß die Körperwelt vom Teufel oder von einem Demiurgen geschaffen sei, von dem allem sagt Priscillian in jenem Fragmente nichts, und das, was er sagt, führt keineswegs mit Nothwendigkeit auf diese Consequenzen. Daß er ein Freund der Mathematik (d. h. Astronomie und Astrologie) war, scheint sicher; einen bindenden und schlimmen Einfluß der Gestirne und Elemente auf das Seelenleben nahm er an. Wie

---

2) Bei **Orosius**, commonit. in Opp. August. VIII, p. 431: Haec prima sapientia est: in animarum typis divinarum virtutum intelligere naturas et corporis dispositionem. In qua obligatum coelum videtur, et terra omnesque principatus saeculi videntur adstricti, sanctorum dispositiones superare. Nam primum dei circulum et mittendarum in carne animarum divinum chirographum, angelorum et dei et omnium animarum consensibus fabricatum, patriarchae tenent, qui contra formalis malitiae possident. Die oben gegebene Uebersezung und Auslegung ergibt sich, wenn man die, an sich freilich sehr mit Vorsicht aufzunehmenden Nachrichten des Orosius über die Lehre der Priscillianisten zum Vergleich beizieht.

3) Es wird (nach Oros. Darstellung) jenes malum chirographum in sie geschrieben, das Christus am Kreuze ausgetilgt habe.

begreiflich ist es, daß um einiger Coincidenzpunkte willen seine, wie wir sehen werden, persönlich nichtswürdigen und rohen Gegner ihm ohne weitres sämmtliche Lehren des Manichäismus, welcher damals in der That noch in allen Theilen der Kirche heimliche Anhänger hatte[4]), Schuld gaben. Hieronymus schreibt noch im Jahr 392 in seinem Buche de vir. illustr. (cp. 121): Priscillian wird noch heutzutage von Einigen beschuldigt, daß er der gnostischen Häresie ergeben gewesen, während Andre ihn vertheidigen und behaupten, er habe das nicht gelehrt, dessen er beschuldigt werde. Einundzwanzig Jahre später (epist. 139) schreibt derselbe Hieronymus, Priscillian sei durch das Schwert der Obrigkeit und durch das Urtheil der ganzen Welt verdammt. Man sieht, wie es nach und nach zur Orthodoxie gehörte, an die Wahrheit der gegen jenen Mann erhobenen Beschuldigungen zu glauben. Wenn Priscillian von der Seele (nach Oros.) den dogmatisch unpräcisen aber an sich arglosen Ausdruck gebraucht hat, sie sei „aus Gott geboren", wie leicht konnte man ihm daraus (mit Augustin) den Vorwurf drehen, er lehre daß die Seelen ein Theil der Substanz Gottes oder aus Gott emanirt seien; wenn er etwa gesagt haben mag „der Teufel sei aus der Finsternis", wie leicht konnte man ihn (mit Orosius) der Lehre beschuldigen, daß der Teufel kein Geschöpf Gottes sondern ein zweites Prinzip sei. Und wenn er nach seiner Ansicht von der Körperwelt auch die Menschwerdung Jesu in eigenthümlich theosophischer Weise gefaßt haben mag, wie leicht ließen sich daraus die confusen und wirren Vorwürfe, wonach er sabellianisch, antitrinitarisch, monophysitisch gelehrt und eine innascibilitas Christi behauptet haben soll, herleiten. Die Redeweise eines Theosophen nach der Terminologie der Dogmatik beurtheilen zu wollen, ist allemal ungerecht. Daß Priscillian zum Aergernis der damaligen Kirche[5]) sich neben den kanonischen Büchern auch der a. t. und einiger neutestamentlichen Apokryphen bedient hat, ist von dem Theosophen nicht auffallend; von einem apokryphischen Lobgesang Christi, den seine Anhänger zu beten pflegten, gesteht Augustinus

---

4) Dies sieht man theils aus den Gesezen, welche Valentinian I, Gratian, Honorius und Valentinian III. gegen die Manichäer zu erlassen nöthig fanden, theils aus den Streitschriften, welche Victorinus, Serapion, Didymus, Gregor von Nyssa und besonders Augustinus gegen sie schrieben.

5) Turibius verklagte deshalb die Priscillianisten bei Leo v. Rom, und das Concil v. Toledo 400 verdammte es als Kezerei, wenn man „neben den in der kath. Kirche angenommenen kanon. Büchern auch die Apokryphen gebrauche." Ebenso urtheilt Augustinus ep. 236.

(ep. 236), daß derselbe nichts heterodoxes enthalte. Ebendaselbst gesteht er, daß sie vor den Ohren katholischer Christen diese Schriften so auslegen, daß ein sehr guter Sinn sich ergebe; dadurch glaubt er sich aber zu dem (ihnen zuvor von niemanden gemachten!) Vorwurf berechtigt, daß sie die Verheimlichung ihrer wirklichen Lehren, ja daß sie Lüge und Meineid als Mittel dieser Verheimlichung für erlaubt hielten. Und an andern Stellen (retract. II, 60 und de mendac.) erzählt er, daß katholische Christen sich für Priscillianer ausgegeben hätten, um deren Versammlungen beizuwohnen und die Geheimlehren derselben, denen man auf andre Weise noch nicht habe auf die Spur kommen können, zu erfahren. Beweises genug, daß bis ins fünfte Jahrhundert noch niemand aus dem Munde eines Priscillianisten jene Häresien vernommen hatte, die man ihnen Schuld gab! (Vgl. Walch, III, 461.)

Bei besonnener Betrachtung werden wir also in Priscillian zwar einen eigenthümlichen mystisch-asketischen Theosophen, der manches irrige gelehrt hat[6]), nimmermehr aber einen Manichäer erkennen. Noch reiner, als sein Lehrsystem, scheint aber der Einfluß gewesen zu sein, den er in der Kirche Spaniens und Galliens geübt hat.

Wie allenthalben, so fehlte es auch dort nicht an Christen, welche die in Folge des Massenkirchenthums eingetretene Verweltlichung mit Schmerz ansahen, und das vorconstantinische Leben der Weltentsagung wenigstens für ihre Personen festzuhalten suchten, indem sie einer freiwilligen strengen Askese huldigten. Es läßt sich nun leicht begreifen, wie die theosophische Lehre Priscillians von dem siderisch-tellurischen Einfluß der Körperwelt auf die Seele, von welchem letztere sich freimachen müsse, jener asketischen Richtung als verwandtes Element und willkommenes Lehrfundament entgegenkam, und mit Begierde ergriffen wurde. Das Wesen jener Askese — welche in rein negativer Zurückziehung nicht nur von dem Sündlichen, sondern auch von dem Natürlichen, von Ehe, Fleischgenuß u. dgl. bestand, — war an sich schon ebenso ungesund gewesen, als diese ihr entgegenkommende Lehrtheorie es war. Auch jener hatte schon die Leiblichkeit als solche für sündlich gegolten. Die Gesinnung aber, worin jener Trieb zur Askese wurzelte: der Schmerz über das Verderben der Kirche und die Sehnsucht nach dem frühe-

---

6) So bezeichnet auch Sulp. Sev. (II, 46) Priscillians Lehre als „verderblichen Aberglauben" (superstitio exitiabilis) von „gnostischem" Charakter, aber ohne ihm Manichäismus Schuld zu geben.

ren reineren Zustande, war christlich und lobenswerth. So sehen wir hier wiederum richtige Elemente mit verkehrten amalgamirt; auch diese Reaktion war eine menschliche.

Neben dem Vorhandensein jener asketischen Richtung trug auch die anziehende und bedeutende Persönlichkeit des reichen und vornehmen und dabei doch gegen sich selbst so strengen, des hoch und allseitig gebildeten und geistvollen und dabei wahrhaft demüthigen [7]) Priscillian dazu bei, ihm einen so raschen und gewaltigen Einfluß zu verschaffen. Allenthalben zollte man ihm Ehrerbietung; die christliche Frauenwelt besonders ließ sich für seine Lehre begeistern; aber auch Bischöffe (wie Instantius, Symphosius, Salvianus u. a.) zählten unter seinen Anhängern. Diese bildeten schlechterdings keine Sekte neben der Kirche, sondern blieben in derselben; sie hielten nur neben dem Besuch der öffentlichen Gottesdienste Privatversammlungen unter sich, wo sie die Bibel lasen und in freiem Gespräch, woran auch die Frauen theilnahmen, erklärten [8]). Sie enthielten sich des Fleischgenusses, oder fasteten wenigstens viel, (auch an Sonntagen), sie weihten sich schon von Jugend auf der Ehelosigkeit [9]), oder es kam auch wohl vor, daß Eheleute mit gegenseitiger Einwilligung sich zum Cölibat entschlossen, doch ohne daß dies ein Gesez gewesen wäre [10]).

Gegen diese Priscillianisten erhob sich nun die staatskirchliche Hierarchie mit Ungestüm und Haß. Im Jahre 379 denuncirte B. Hyginus v. Cordova (welcher übrigens später selbst Priscillianer ward) den B. Instantius als einen solchen bei dem B. Idacius von Merida, welcher sofort heftig gegen jenen mit dem Vorwurf der Häresie auftrat. Eine zur Beilegung des Streites einberufene Syn. zu Cäsaraugusta (Saragossa) 380, auf welcher die Priscillianisten zu erscheinen sich weigerten, verdammte das Halten von Privatversammlungen (s. Anm. 8) und das Reden der Frauen in denselben; bestimmte Irrlehren werden nicht aufgeführt. Die Priscillianisten wurden in den Bann erklärt. Jezt trat auch Hyginus ihnen bei, und aus der Kirche sich ausgeschlossen sehend,

---

7) Sulp. Sev. II, 46.

8) Vgl. die gegen sie gerichteten Schlüsse des Concils von Saragossa (380) bei Mansi III, 633 ff.

9) Ebendas. can. 8 faßte das Concil den an sich nicht unweisen Beschluß, daß niemand vor dem 40. Jahr ein Gelübde der Ehelosigkeit ablegen solle.

10) Das Conc. v. Toledo (400) bei Mansi III, 1003 f., verdammt in can. 16 die Theorie von der Verwerflichkeit der Ehe. Augustin de haer. cp. 70 wirft ihnen vor, daß sie wirklich Ehen trennten.

organisirten sie jezt ein selbständiges Kirchenwesen, indem sie den Priscillian (etwa durch Hyginus?) zum Bischof weihen ließen. Nun hezten Idacius und B. Itacius (von Ossonuba?), welcher leztere ein schwazhafter, elender, unverschämter Schlemmer, Säufer und Bauchdiener war (Sulp. Sev. II, 50), die weltliche Obrigkeit zur Unterdrückung der Priscillianisten auf, und brachten es dahin, daß Gratianus ein Gesez gab, wodurch jene exilirt wurden. Sie flohen in Schlupfwinkel; Priscillian aber reiste mit Instantius und Salvianus nach Rom, sie fanden unterwegs in Aquitanien bei einer vornehmen Anhängerin Euchrotia freundliche Aufnahme, B. Damasus v. Rom aber verweigerte ihnen die erbetene Audienz, und Ambrosius gab ihnen kein Gehör. Da wandten sie sich an den Kaiser, fanden Gehör und erlangten [11]) ein Rescript, welches das Verbannungsdecret aufhob und die prisc. Bischöffe wieder in ihre Aemter einsezte. Trozdem fuhr Itacius zu wüthen fort, bis der Proconsul von Spanien, Volventius, einen Verhaftungsbefehl gegen ihn erließ; da floh er nach Gallien. Eine neue Klage, die er beim Präfekten Gregorius anbrachte, veranlaßte eine neue Untersuchung; aber auch diesmal wurden die Priscillianer für schuldlos erkannt, und gegen Itacius wurde ein neuer Haftbefehl entlassen.

In diesem Augenblicke (383) rückte der Feldherr Maximus, den die Legionen zum Gegenkaiser Gratians gemacht, in Gallien ein. Itacius erwartete ihn in Trier, und gab eine Klage gegen die Priscillianisten bei ihm ein. Da die Manichäer Unzucht trieben, und die Priscillianisten Manichäer sein sollten, so beschuldigte er auch sie keck der Unzucht. Daß sie in der Zeit des Druckes ihre Versammlungen bei geschlossenen Thüren gehalten, hieß nun [12]): „Männer und Frauen schließen sich miteinander ein und — treiben Unzucht" (was die Gegner natürlich durch die geschlossenen Thüren mit angesehn hatten!) Von Priscillian selbst ward das Gerücht verbreitet [13]), er habe eine Tochter der Euchrotia geschwängert; da von dieser Schwangerschaft aber nie etwas zu Tage kam, so mußte sie „die Frucht abgetrieben haben." (Woher wußte denn dann aber jemand etwas von der Sache? Trieb sie die Frucht ab, so that sie

---

11) Daß in allen Fällen, wo man mit dem Hof verkehrte, Geldgeschenke (εὐλογίαι) an die Hofbeamten unerläßlich waren, haben wir oben §. 49 Anm. 28 bemerkt. Hienach ist klar, was von der nachherigen Anschuldigung, Priscillian habe durch Bestechung das neue Rescript erwirkt, zu halten sei. Diesen Vorwurf konnte man in jedem Falle, wo irgend jemand beim Kaiser Recht suchte, erheben.

12) Vgl. Hieron. ep. 133.

13) Sulp. Sev. II, 48.

es, um das geschehene zu verheimlichen, und dann wird sie nichts davon erzählt haben!) Bei Maximus mochte schon der Umstand, daß sein (bei Lyon von ihm geschlagener und dann auf der Flucht ermordeter) Gegenkaiser Gratian die Priscillianisten begünstigt und geschützt hatte, hinreichen, daß er auf die entgegengesetzte Partei sich stützte. Auch war er auf den Ruhm eines Beschützers der reinen Lehre eifersüchtig. Gleichwohl war er gerecht genug, einer Synode zu Burdigala (Bordeaux) die Untersuchung und Entscheidnng zu überlassen (384.) Als diese den Instantius verdammte, appellirte Priscillian von ihr an den Kaiser. Dieser berief alle Angeklagten vor seinen Richterstuhl, und wenn Sulpicius uns erzählt, daß der nichtswürdige Itacius damals alle, welche fleißige Bibelleser oder eifrige Asketen waren, mit auf die Liste der Angeklagten sezte [14]), so sehen wir eben hieraus, aus welcher Classe von Christen die Sekte der Priscillianisten bestand, und daß die theosophische Theorie des Urhebers zurückgetreten war hinter der allgemeinen biblisch-asketischen Richtung, und erstere wohl nur bei einem kleineren Theile der Priscillianer noch eine Rolle spielte.

Da trat ein Anwalt der ungerecht verfolgten auf in der Person des frommen und hochangesehenen Bischofs Martin von Tours. Als Constantin (355) seinen Vetter Julianus (Apostata) zum Schuze Galliens gegen die Anfänge der Völkerwanderung an den Rhein gesandt, und Julian beim Heere die heidnischen Opfer wiederherstellte und allen Soldaten daran theilzunehmen gebot, trat bei einer Musterung vor den Thoren von Worms ein junger zwanzigjähriger Centurio vor, und sprach zu Julian: „bisher habe ich dir gedient, gestatte mir, daß ich von nun an in Gottes Dienst trete. Ich bin ein Christ.“ Julian, erzürnt, höhnte ihn, daß er nur aus Feigheit das Heer verlassen wolle; der junge Centurio aber erklärte sich bereit, dem feindlichen Heere unbewaffnet entgegenzugehen. Tags darauf bat der Feind unerwartet um Frieden. Julian aber, von Martinus tapfrem Glaubensmuthe gerührt, entließ ihn frei und straflos. (Vgl. Sulp. Sev. vita Martini.) Dieser Martinus, (geb. 335 gest. 397) mittlerweile B. v. Tours geworden, eilte auf die Nachricht von Priscillian's Process nach Trier, versuchte bei dem rohen Itacius vergebliche Vorstellungen, wandte

14) Omnes etiam sanctos viros, quibus aut studium inerat lectionis aut propositum erat certare jejuniis, tanquam Priscilliani socios aut discipulos in crimen (arcessivit). Sulp. Sev. II, 50. — Schon eine blasse Gesichtsfarbe oder eine schmucklose Kleidung reichte hin, um als Priscillianist verdächtigt angeklagt eingekerkert zu werden, Sulp. dial III, 12.

sich dann an den Kaiser selbst, und machte hier den Saz: es sei genug, wenn die als Häretiker erkannten durch den Bann aus der Kirche gestoßen würden; neu und unerhört sei es, daß ein weltlicher Richter in Glaubenssachen ein Urtheil fälle und vollends Todesstrafe verhänge, mit solcher Kraft geltend, daß der Kaiser ihm versprach, es solle kein Blut fließen. Kaum war aber Martinus abgereist, so hezten zwei Bischöffe (Magnus und Rufus) von neuem am Kaiser, und hielten seiner Habgier die Reichthümer Priscillians und seiner Anhänger vor, die im Fall ihrer Hinrichtung durch Confiscation sein eigen würden. So übertrug er dem Präfekten Evodius eine neue Untersuchung, und da man doch Martins Wort nicht geradezu entgegenhandeln wollte, so mußte der Schein erregt werden, als ob nicht Kezerei, sondern weltlich-strafbare Verbrechen das Todesurtheil herbeigeführt. So legte man dem unglücklichen Priscillian und seinen Mitangeklagten die Frage vor, ob es wahr sei, daß sie ihre gottesdienstlichen Versammlungen, Männer und Weiber, nackend abgehalten und Unzucht getrieben hätten. Da sie diese Frage verneinten, wendete man die Folter mit all ihren Qualen an; Itacius, Magnus und Rufus sahen und hörten mit Vergnügen die gemitus et tormenta miserorum mit an, und dürsteten nach ihrem Blut [15]. Die unerträglichen Martern erpreßten dreien der Angeklagten (Tertullus, Potamius, Johannes) ein „Ja", und nun schämte sich Maximus nicht, dem B. Siricius von Rom zu berichten, ipsorum confessione habe er die Schuld jener Männer erkannt! Priscillianus nebst vier andern prisc. Geistlichen und selbst das Weib Euchrotia, wurden enthauptet (385), Instantius und Tiberianus mit dem Exil belegt, den dreien, welche durch die Folter zu einem „Ja" sich hatten bewegen lassen, wurden zum Lohn für diesen geleisteten Dienst nur andre Wohnsize in Gallien angewiesen.

Aber nicht schweigend nahmen die Besseren solche Greuelthat hin. B. Theognistus hob sofort in heiliger Entrüstung die Kirchgemeinschaft mit den Mordbischöffen auf; Martin v. Tours eilte, weder die Ränke dieser Buben fürchtend, die dem Kaiser anlagen, auch ihn hinrichten zu lassen, noch des Kaisers Drohung, daß er die Stadt nicht betreten solle, wenn er nicht mit Itacius die Kirch-

15) So berichtet der unparteiische Heide Latinus Pacatus (panegyr. cp. 29), und sagt, diese Männer seien dem Namen nach Bischöffe, der That auch Henker gewesen. — Daß die Folter angewendet wurde, sagt auch Sulpicius.

gemeinschaft aufrecht erhalten wolle — Martin eilte nach Trier, schloß sich muthig an Theognist an, und bat beim Kaiser für die Abwesenden, die ebenfalls angeklagt waren und noch ihres Urtheils harrten. Maximus, zornig über Martins beharrliche Weigerung kirchlicher Gemeinschaft mit Itacius und dessen Anhang, ertheilte heimlichen Befehl, daß die Kriegsleute abreisen sollten, um an jenen Angeklagten das Todesurtheil zu vollziehen. Martin erfuhr dies in der folgenden Nacht, eilte sofort zum Kaiser, und versprach in edler Selbstverleugnung, die kirchliche Gemeinschaft mit jenen Bischöffen wiederherzustellen, wenn Maximus die Kriegsleute zurückrufe und jenen das Leben schenke. Der Kaiser sagte zu, und Martin hielt sein Wort[16]). Ambrosius v. Mailand aber und Siricius v. Rom sprachen sich nun kühn gegen die Bestrafung von Häretikern mit dem Tode aus, und hoben, Maximus Ungnade nicht achtend, die Kirchgemeinschaft mit Itacius und seinen Gesellen auf. Späterhin sah sich der Kaiser selbst genöthigt, Itacius wegen weiterer Schlechtigkeit abzusezen.

War es dem edlen Martin auch gelungen, die Todesstrafe von jener Menge der abwesend verurtheilten abzuwenden, so hatten die Priscillianisten doch durch einzelne Volkstumulte (z. B. in Burdigala, wo eine Priscillianistin Urbica vom Pöbel gesteinigt wurde) viel zu leiden. An ihrer Spize stand jezt Symphosius. Auf einen brieflichen Vorschlag des Ambrosius lud man sie auf eine Synode zu Toledo (396) wo sie aber, da man im voraus „Widerruf ihrer Irrthümer" von ihnen verlangte, nicht erschienen. Dagegen fanden sich Symphosius und einige andere Priscillianisten auf einer zweiten Synode zu Toledo (400) ein, und vereinigten sich mit den Katholikern auf 17 Glaubenssäze hin (siehe Anm. 10) — sei es, weil sie jezt erst von deren Richtigkeit überzeugt wurden, sei es, weil sie der Synode bezeugen konnten, daß sie selber die hier verdammten Irrthümer[17]) nie gehegt hätten. — Aber der

16) Sulp. Sev. dialog. III cp. 11.

17) Z. B. daß die Welt nicht von Gott geschaffen sei, daß Vater Sohn und Geist Eine Person seien, daß Christus innascibilis, daß der Gott des alten Testaments von dem des neuen verschieden, die Seele ein Theil der Substanz Gottes, daß in Christo nur Eine Natur sei u. dgl. Da wir hier nur theils allgemein manichäische Säze, theils Consequenzmachereien aus einzelnen von Prisc. gebrauchten Ausdrücken finden, hingegen die erwiesenermassen echte Lehre Priscillians von dem Einfluß der Körperwelt auf die Seele nicht erwähnt finden, so scheinen dies lauter Säze zu sein, von welchen Symphosius mit gutem Gewissen sagen konnte, er glaube sie nicht und habe sie nie geglaubt. Auch daß die Ehe nicht als solche verwerflich sei, mochte er zugeben können, ohne

größere Theil der Priscillianisten trat dieser Vereinigungspunktation nicht bei (ohne Zweifel hauptsächlich darum nicht, weil sie weder von ihrer strengen Askese lassen und Fleisch essen, noch überhaupt in die verweltlichte Massenkirche zurückkehren wollten.) Ueberdies trennten sich einige heftig anti-priscillianische Bischöffe Spaniens von der Kirche, weil diese mit Symphosius Frieden geschlossen, sodaß man nun zwei Schismen statt eines hatte. Die Priscillianisten aber existirten als eigne Kirchgemeinschaft fort, und als von 410 an die Sueven, Vandalen und Alanen Spanien überflutheten, erhielten sie Ruhe, und wuchsen bedeutend an Zahl. Vergeblich versuchte B. Turibius von Astorga durch Briefe an B. Leo v. Rom kirchliche Unterdrückungsmaßregeln gegen sie hervorzurufen. Noch 527 und 561 werden sie als existirend erwähnt. Wann sie sich verloren haben, ist unbekannt.

§. 62.

Die Paulicianer in Armenien (655—1000.)

Ein Seitenstück zu den Priscillianisten sind die, obwohl am entgegengesezten Grenzpunkt der Christenheit und drei Jahrhunderte später auftretenden **Paulicianer**, ein Seitenstück, weil auch in ihnen eine von Haus aus gnostische Richtung (hier sogar Sekte) zum Stüzpunkt für eine reformatorische Reaktion gegen die verderbte Massenkirche wurde, sodann, weil auch diese Paulicianer Verfolgungen zu erleiden hatten.

In Armenien und in der benachbarten Landschaft Phanaröa (an der Mündung des Halys) bestanden gnostische Gemeinden, welche ihren Ursprung auf zwei Söhne einer Manichäerin Kallinike: Paulus und Johannes zurückführten. Ihre Lehre [1]) war

---

seiner frühern Ueberzeugung untreu zu werden. In der Verwerfung der Apokryphen und der der Verpönung des Fleischgenusses hat er aber offenbar **nachgegeben**. — Wie verkehrt es aber sei, aus jenen von Symphosius **mit-verdammten** Säzen auf die von ihm und den Priscillianisten zuvor **gelehrten** Säze einen Schluß zu ziehen, ist von selbst einleuchtend.

1) Wir kennen dieselbe nur aus den gegnerischen und sichtlich entstellenden Darstellungen des **Photius** (adv. Paulianistas libb. IV) und **Petrus Siculus** (historia Manichaeorum). Der leztere schreibt ihnen dualistische Lehre zu (duo rerum esse principia, deum malum et deum bonum); aus Photius hingegen (sowie im Grunde schon daraus, daß auch Petr. Sic. den deus malus voranstellt und als hujus mundi opificem bezeichnet, den deus bonus aber als futuri aevi opificem bezeichnet) sieht man, daß es sich nicht um zwei manichäische Urprincipien, sondern um die marcionitische Unterscheidung des „δημιουργὸς τοῦ κόσμου“ von dem „θεὸς ὁ ἐπουράνιος πατήρ“ handelte.

aber nicht die manichäische, sondern die **marcionitische Gnosis** (vgl. §. 20), vermischt mit einzelnen Anschauungen des saturninischen Systems (s. §. 18). Marcionitisch war ihre Verwerfung des a. Test. und namentlich des Gesezes als eines Werkes des Demiurgen, saturninisch ihre Lehre, daß Christus seinen Leib vom Himmel mitgebracht habe [2]).

Einem Gliede dieser Gemeinden, Namens **Constantinus**, (gebürtig im armen. Flecken Mananalis) schenkte ein kathol. Diakon, wahrscheinlich um ihn zu bekehren, ein neues Testament. Constantin las dasselbe eifrig, ward tief im Innersten davon ergriffen, und erkannte in der paulinischen Lehre die Wahrheit, deren Zerrbild sich im Marcionitismus darstellte. Zwar behielt er eine gnostische Anschauung, nämlich die Unterscheidung eines Demiurgen vom höchsten Gotte, noch bei [3]), im übrigen aber gab er seine Irrthümer auf, und machte es zur Aufgabe seines Lebens, jene Gemeinden zu **echt-paulinischen** Gemeinden umzubilden. Er fand mit seiner Reformation bei ihnen Eingang; sie gaben gleich ihm ihren Gnosticismus auf, nicht um in den Schooß der katholischen Staatskirche einzutreten, sondern um im Gegensaze zu dieser ein Kirchenthum nach der Lehre des neuen Testamentes darzustellen, daher man sie **Paulicianer** nannte. **Biblisch** war der Grundcharakter ihrer Lehre, und **fleißiges Bibellesen** eine Pflicht und ein Recht ihrer Glieder [4]). Demgemäß verwarfen sie denn auch eine Menge schriftwidriger Misbräuche, die in der Staatskirche herrschend geworden waren, so die Verehrung und Anrufung der Maria und der Heiligen, die Verehrung des Kreuzes und der Bilder, die Hochhaltung des Cölibats, das Mönchthum, das Werthlegen auf äußeres Fasten, vor allem aber das Priesterthum und die Hie-

---

2) Phot. I, 7: *ἄνωθεν μὲν τὸ σῶμα συγκατενεγκεῖν αὐτὸν, δι' αὐτῆς δὲ* (scil. *Μαρίας*) *ὡς διὰ σωλῆνος διεληλυθέναι.*

3) In welcher Art, wissen wir nicht. Schwerlich dachte er sich den Demiurgen jezt mehr als ein Gotte **feindliches** Wesen, wahrscheinlicher wohl als ein untergeordnetes **Werkzeug** Gottes bei der Schöpfung und Gesezgebung. Stellen wie Apstgsch 7, 53 und Gal. 3, 19 mochten ihm etwa als Stüzen dieser (verkehrten) Anschauung erscheinen. — Den Katholikern machten sie (nach Petr. Sic. p. 17) den Vorwurf: Vos creditis in mundi opificem, nos vero in illum, de quo in evangeliis Dominus loquitur: (Joh. 5, 37).

4) Eine Paulicianerin fragte einen Katholiker: Cur non legis sacra evangelia? Dieser antwortete: Nobis profanis ista legere non licet, sed sacerdotibus duntaxat. Sie erwiderte: Non ita est, ut putas; nec enim personarum acceptio est apud Deum; omnes siquidem homines vult salvos fieri Dominus et ad agnitionem veritatis venire (Petr. Sic. p. 57.)

rarchie. Der Namen *ἐπίσκοποι* und *πρεσβύτεροι*, welche in der Kirche einen falschen Sinn bekommen hatten, mochten sie sich nicht bedienen, ebensowenig nannten sie die Diener am Wort „*ἱερεῖς*", sondern ihre Vorsteher (Aeltesten) hießen „*συνέκδημοι*", ihre Lehrer oder Prediger „*νοτάριοι.*" Eine Spielerei, aber eine unschuldige, war es, wenn ihre Lehrer sich den Namen paulinischer Gehülfen und den Gemeinden die Namen paulinischer Gemeinden beilegten [5]. Daß ihre Gegner ihnen, da sie einmal „Manichäer" sein mußten, geheime Unzuchtsünden vorwarfen, fällt nicht auf, beweist aber auch nichts [6].

Constantinus hatte 27 Jahre lang als Vorsteher der Gemeinde zu Kibossa (in Armenien) im Segen gewirkt, als die Staatsgewalt dem Zorn der katholischen Hierarchie ihren Arm zur Verfol-

5) So nannte Constantinus sich „Silvanus"; seine Gemeinde Kibossa hieß „Macedonien", Mananalis „Achaja", Mopshuestia „Ephesus" u. s. w. (Phot. I, 4.) — Mit diesem bis in's Aeußerliche biblischen Charakter stimmt nicht der Vorwurf, den Peter Sic. (ein durchweg gehässiger und plumber Darsteller ihrer Lehre) ihnen macht: a domino non panem et vinum in coena discipulis propinatum, sed figurate symbola tantum et verba, tanquam panem et vinum, data. Welche Dinge sollte denn der Herr als „symbola des Brodes und Weines" den Jüngern statt wirklichen Brodes und Weines gereicht haben? — Wenn Photius (I, 9) ihnen vorwirft, daß sie bei der Vollziehung der Taufe statt der Einsezungsworte die Worte: *ὁ κύριος ἔφη· ἐγώ εἰμι τὸ ὕδωρ τὸ ζῶν* gebrauchen, so sieht man, daß sie die Taufe mit Wasser vollzogen (denn nicht die Weglassung des Wassers, sondern nur die Aenderung der Worte hat ihnen Photins vorzuwerfen.) Dann werden sie aber auch das heil. Abendmahl mit Brod und Wein gefeiert haben, und was Petr. Sic. von einer figürlichen Einsezung des Abendmahls durch Christum hat läuten hören, wird sich darauf reduciren, daß die Paulicianer (biblisch) lehrten: Jesus habe Brod und Wein den Jüngern figurate als symbola seiner Person als des wahren Brodes und Weinstocks gereicht.

6) Petr. Sic. (p. 59) wagt in der That nicht den Paulicianern seiner Zeit, sondern nur denen vor Sergius (d. h. den Paulicianern von 600—800) Unsittlichkeit vorzuwerfen, und auch da sagt er nur: propter grave intemperantiae coenum foedaque facinorum inquinamenta fugiendi hominibus et abominandi passim judicabantur. Von Sergius sagt er: rejectis omnibus illis flagitiis ac libidinibus virtutes callide simulabat (!) pietatisque specie certissimus salutis autor videbatur . . . His illi artibus ac fuco fallunt instabiles. Diese Anklagen sind, bei Lichte besehen, nur Zeugnisse für die Sittlichkeit der Paulicianer. Und durch das vage Geschwäz des Photius (I, 10): die Paulicianergemeinschaft *γέμει μιασμάτων ἀῤῥήτων καὶ ῥυπασμάτων ἀνεπινοήτων*, werden diese Zeugnisse nicht umgestoßen. Die Katholiker machten es mit den reformatorischen Sekten, wie es in den ersten drei Jahrhunderten die Heiden mit den Christen gemacht hatten.

gung lieh, und ein kaiserlicher Bevollmächtigter, Simeon, den Constantinus verhaftete und steinigen ließ (682). Aber aus dem Saulus ward ein Paulus; von dem Glaubensmuthe der Verfolgten ergriffen trat Simeon bald selbst zu den Paulicianern über, und wurde (unter dem Namen Titus) ihr Vorsteher (bis 685). Das Feuer der Verfolgung gereichte der Gemeinde zur Läuterung; ein Pflegesohn des Constantinus, Justus, erkannte aus Col. 1, 16 f. das Irrige der bis dahin noch beibehaltenen Demiurgenlehre, fand aber nur bei einem Theile der Paulicianer Eingang. Er soll nun den widerstrebenden Theil beim B. v. Colonia denuncirt haben; wahrscheinlicher ist, daß er, um seine Partei vor weiterer Verfolgung zu retten, bei dem Bischoffe deren Freiheit von der Demiurgenlehre und somit den Unterschied zwischen den beiden Fraktionen betont hat. Aber diesem Bischof galt auch schon das biblisch-paulinische Kirchenthum als solches für ein Verbrechen; er verklagte beide Parteien bei Kaiser Justinian II. (685—711), und dieser gab den Befehl, alle Paulicianer zu verbrennen. Da zerstoben die Gemeinden wie eine Heerde, in die der Wolf einbricht. Viele kamen in der schrecklichen Verfolgung um; die, welchen die Flucht gelang, sammelten sich in Phanaröa, wuchsen durch Bekehrung dortiger Gnostiker an Zahl, und ihre Vorsteher, die Brüder Gegnäsius und Theodorus, wurden vom constant. Patriarchen Germanus für orthodox erkannt, und erhielten von Leo dem Isaurier (716—741) Religionsfreiheit (um 720). Warum Gegnäsius es trozdem für gut fand, mit seiner Gemeinde das byzantinische Reich zu verlassen, und in Mananalis auf sarazenischem Gebiete sich anzusideln, ist unbekannt. Nach seinem Tode wurde die Gemeinde (unter Zacharias und Josephus) durch einen Einfall der Araber, wobei viele umkamen, wieder auf byzantinisches Gebiet, nach Phrygien und dem pisidischen Antiochia, zurückgescheucht. Nach des Josephus Tode war Baanes ihr Vorsteher; es scheinen sich damals wieder gnostische Lehren unter ihnen verbreitet zu haben[7]); jezt trat (801) Sergius (genannt „Tychicus") als abermaliger Reformator unter ihnen auf, und es kam zu einem ernsten Bruch zwischen seinen Anhängern und den gnostisirenden des Baanes. Sergius aber breitete durch unermüdete Apostelreisen seinen reinen Paulicianismus aus, und gewann ihm zahlreiche Anhänger. Darüber erwachte der Haß der Katholiker von neuem, und unter den Kaisern Michael Rhangabe (811—813) und Leo V. dem Armenier

7) Eine schon zwischen Zacharias und Josephus eingetretene innere Spaltung mag damit in Zusammenhang stehen.

(813 – 820) brach eine abermalige Verfolgung aus. Dadurch wurde in einer der paulicianischen Gemeinden (Kynoschora) der Geist des Fanatismus entzündet, so daß sie zwei kaiserliche Commissäre tödteten. Vor den Folgen dieser Unthat zitternd, flüchteten sie und alle Gemeinden auf arabisches Gebiet, wo der arab. Statthalter (als Muhammedaner der bilderdienstfreien Gemeinde geneigt) ihnen das Städtchen Argaum zum Wohnsiz anwies. Der einmal erwachte Geist des Fanatismus ließ sich nicht mehr zügeln; ein Theil der Paulicianer machte bewaffnete Einfälle auf byz. Gebiet, und Sergius, der mit aller Kraft dagegen auftrat, wurde von einem der Fanatiker ermordet (835). Die neue grausame Verfolgung, welche Theodora (845) über die in ihrem Reiche zurückgebliebenen Paulicianer verhängte, war nicht geeignet, die Flamme jenes Fanatismus zu löschen; die Paulicianer organisirten sich nun völlig als kriegerische Republik; unter einem weltlichen Anführer, Karbeas, gründeten sie die Stadt Amara und die Festung Tephrika, und beunruhigten von da aus mit sarazenischer Hülfe die byz. Provinzen. Kaiser Basilius Macedo (867 – 886) eroberte und zerstörte (871) Tephrika, doch ohne sie dadurch unterjochen zu können. Kaiser Johannes Zimisces (969 – 976) wies ihnen (wie es scheint, auf dem Wege des Vertrages) Wohnsize in Thrazien (bei Philippopolis) an, indem er ihnen volle Religionsfreiheit gewährte, sie aber ihm dafür als kriegerische Grenzwächter dienten. Sie breiteten dort ihre Lehre aus, und haben bis zur Zeit des Alexius Comnenus (1081 – 1118) forterististirt (s. §. 134 Anm. 8. u. 9).

§. 63.

Der Muhammedanismus. (611.)

Alle die bisher beschriebenen menschlichen Reaktionen gegen die Verderbnis der Staats- und Massen-Kirche fanden theils bei dieser taube Ohren und steinerne Herzen, theils waren sie in sich selber zu einseitig und ungesund, um auf die Kirche im ganzen einen reformatorischen Einfluß üben zu können. Heidnisches Wesen und Treiben war, wie §. 39 – 43 gezeigt worden, in die Kirche eingedrungen, und hatte in ihr seinen Thron aufgerichtet. Abgesehen von dem allgemeinen Verfall der Zucht und Sittlichkeit, und von den Greueln des Fanatismus, dessen Träger der Mönchsstand war, hatte sich namentlich die Verehrung der Heiligen, Reliquien und Bilder bis zu einer solchen Höhe entwickelt, daß in Praxi sich die Religion des „christlichen" Volkes von einer heidnischen nicht we-

sentlich mehr unterschied[1]). Da sandte Gott eine ernste Weckstimme zur Buße, eine furchtbare Geißel; er stieß den Leuchter der Gemeinde, die nicht Buße thun wollte, von seiner Stelle, und gab die eine Hälfte der Kirche, die sich nach seinem Namen nannte, einem ausgezeichneten Feinde des Evangeliums zum Raube dahin.

Aus dem ismaelitischen Stamme der Koreischiten in Arabien (s. oben §. 38 Anm. 3) wurde zu Mekka den 20. Apr. 571 Abul Kasem Ibn Abdallah geboren; er verlor seine Eltern frühe, ward von einem Oheim für den Kaufmannsstand erzogen, lernte auf Karawanen-Reisen die Welt und auch das damalige Christen- oder Kirchenthum kennen, blieb aber, von lezterem innerlich unberührt, ein eifriger Verehrer der „Kaaba," eines schwarzen viereckigen Steines, der zu Mekka als höchstes Nationalheiligthum von den Arabern verehrt wurde. Mit hohen menschlichen Geistesgaben und ausgezeichneter Körperschönheit ausgestattet, und ein Freund der arab. Poesie, ehelichte er in seinem 25. Jahre eine reiche Kaufmannswittwe, und gab sich von da an, von irdischen Sorgen befreit, ganz dem Hange zu speculativ-phantastischen Träumereien hin, zu welchem seine nervös aufgeregte und zur Mantik neigende Natur ihn hinzog. Viel in der Einsamkeit, in einer Höhle, weilend, hatte er ekstatische Zustände, bei welchen das, was ihn im wachen Geistesleben beschäftigte, sich ihm in Visionen reflektirte — sodaß er nicht für einen groben Betrüger, der diese Visionen nur erlogen habe, angesehen werden darf, trozdem daß diese Visionen nur Reflexprodukte seines Denkens und Strebens waren. Sein Denken und Streben war aber dahin gerichtet, das zwischen grobem Heidenthum (Sabäismus, Gestirndienst), sogenanntem „Christenthum" (meist Arianismus), und talmudischem Judenthum getheilte und somit religiös-zerrissene, dadurch aber auch politisch schwach gewordene (damals den Neupersern unterworfene) Volk der Araber durch die Herstellung der patriarchalischen Urreligion Abrahams religiös und politisch zu vereinigen und zur mächtigen Nation zu machen.

Abul Kasem, oder wie seine Anhänger ihn nannten: Muchammed („der Gepriesene" von chamada „preisen"), war ohne Zweifel kein sehendes, sondern ein blindes Werkzeug der Finsternis. Seine Absicht war nicht, der Wahrheit entgegenzutreten, sondern die Wahrheit zu suchen, so wie der natürliche Mensch Wahrheit zu suchen vermag; die wirklich geoffenbarte kannte er nicht; was visionärer Reflex seiner eignen Gedanken war, das hielt er für Offenbarungen. Er besaß soviel Licht der Erkenntnis, daß der Gözendienst

1) Belege siehe im folgenden §.

ihm ein Greuel war; so trat er in Gegensaz zu dem sabäischen und allem sonstigen Heidenthum mit dem Hauptsaze seiner Religion: „Es ist kein Gott außer Gott." Den Einen, unsichtbaren Gott der Patriarchen, der Stammväter seines Volkes, wollte er verehrt wissen, den Gott Abrahams. Bis zu „Ibrahim" (Abraham) griff er zurück; daß er von jenem Punkte aus wieder hätte vorwärts gehen müssen, wußte er nicht; er kannte den Gott Ibrahims nur aus der Tradition, die über ihn unter den Koreischiten, diesen Nachkommen Ismaels, lebte; die Verheißungen, die Gott dem Isaak und seinem Samen gegeben, waren ebenso wie die ganze heil. Schrift dem Muhammed unbekannt, oder nur so lückenhaft und entstellt bekannt, daß ihm ein innerer Zusammenhang zwischen Christo und dem Gotte Abrahams nicht aufging. Das „Christenthum" kannte er nur in der Gestalt, wie es zu seiner Zeit ihm entgegentrat; die Verehrung der „Mutter Gottes" in Bildern war der Mittelpunkt des ihm in die Augen fallenden Cultus; es geht aus verschiedenen Suren des Koran deutlich hervor, daß Muhammed in dem festen guten Glauben war, daß die Christen „Marjama" (Maria) für die Ehefrau Gottes, und „Jisa" (Jesus) für den von beiden durch connubium erzeugten Sohn hielten. Dies mußte ihm mit Recht als ein Greuel erscheinen, und der Bilder- und Reliquiendienst der Christen konnte ihm unmöglich besser erscheinen, als der Bilderdienst der Heiden. So trat er auch in Gegensaz zum Christenthum. Gegen jene Pseudo-Dreieinigkeit recurrirte er auf die Fragmente der bibl. Geschichte, die ihm bekannt waren, und mit denen er manches sagenhafte aus apokryphischen Evangelien vermischte. So lehrte er, Jisa sei nicht Gottes Sohn, sintemal Gott kein Weib habe, sondern Jisa sei, wie Moses, ein Prophet („rasûl", wörtlich „Bote, Gesandter") Gottes. Den die Kirche spaltenden Lehrstreitigkeiten war damit auf sehr einfache Weise ein Ziel gesezt (ungefähr so einfach, wie der platte Rationalismus der Neuzeit allem „Dogmatismus" ein Ende machen wollte!) Zugleich fand er aber in der Weissagung Jesu vom Paraklet einen Anknüpfungspunkt, indem er sich selbst als den von Jisa geweissagten Paraklet, den lezten und größten der Propheten, ankündigte. Am stumpfsten war sein Gegensaz gegen das Judenthum; der Opfercultus und das Verstehen und Beachten der Weissagung hatten im Judenthum längst aufgehört; die Beschneidung war den Arabern mit den Juden ohnehin gemein, ebenso der Abscheu vor dem Genuß von Schweinefleisch und Blut; Muhammed brauchte nur das talmudische Gesez zu beseitigen, und die patriarchalische Polygamie wiederherzustellen, so war das Judenthum zum Muhamme-

danismus umgewandelt. Sein unsichtbarer Allah unterschied sich dogmatisch nicht so wesentlich von dem Gotte Abrahams, wie dieser im a. Test. sich geoffenbart hatte; Allah ist kein so schlechthin abstracter, unlebendiger Gott, wie man ihn öfter darstellt; er ist „gerecht" und „barmherzig;" unlebendig ist er nur, insofern er in alle Ewigkeit bei jener patriarchalischen Offenbarungsstufe stehen bleibt und es daher nie zu einer Vermittlung zwischen seiner Gerechtigkeit und seiner Barmherzigkeit, und insofern freilich auch zu keiner vollen, tiefen, wahren Gerechtigkeit und Barmherzigkeit bringt[2]). — Mit diesen religiösen Elementen erscheint nun aber im Muhammedanismus von vornherein ein politisch-nationaler Grundzug verbunden. An die Kaaba in Mekka ist, wenn nicht Allah selbst, doch dessen Verehrung so gebunden, daß dorthin alle Gebete zu richten sind, dorthin jeder Muhammedaner einmal wallfahrten muß. Eine Reihe äußerlicher Geseze (Fasten im Monat Ramadan, verschiedene Lustrationen u. dgl.) sind ein ebenso national-politisches als religiöses Bindemittel, der Freitag als Ruhetag eine Grenzmarke gegen Christen- und Judenthum. Aber auch bis in seine Auferstehungslehre zieht sich dies politische Element; denn den Seinen verheißt er nach der Auferstehung des Leibes eine Seligkeit irdisch-nationalen Charakters (u. a. Herrschaft über die Nichtmuhammedaner), zu welcher Seligkeit auch persönlich-gottlose Muhammedaner durch Reinigungsstufen (Fegfeuer) allmählich gelangen, während alle Nichtmuhammedaner unbedingt auf ewig verdammt sind.

Dieses Gebräue von Religion — einfach genug, um den Flachsten einzuleuchten, und complicirt genug, um die Phantastischen zu befriedigen — Wahrheiten genug enthaltend gegenüber den handgreiflichen Irrthümern des Heidenthums und des verheidnischten Kirchenthums, und doch der Wahrheit ermangelnd — qualificirte sich in ausgezeichneter Weise zu einer Religion des natürlichen Menschen, und zwar einer solchen, die denselben natürlicher Mensch bleiben ließ, und ihn gegen jede Buße und Bekehrung in Stolz und Selbstgefälligkeit versteinerte. Vertrauen zu Gott, Dank gegen Gott, Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit, Treue, Milde und Wohlthätigkeit gegen den Nächsten, strengste Selbstbeherrschung — das

---

2) Ob dagegen die fatalistische Anschauung von der Weltregierung, wie sie sich nachher bei den Muhammedanern bis zu einer die Willensfreiheit und sittliche Verantwortlichkeit aufhebenden Fassung gespannt hat, auf Muhammeds Rechnung komme und seiner wirklichen Meinung entspreche, scheint mir sehr fraglich. Was der Koran darüber enthält, geht schwerlich über den (ganz richtigen) Lehrsaz hinaus, daß der äußere Erfolg menschlichen Wollens (futuritio) durch Gottes Rathschluß festgesezt sei.

waren die Tugenden, welche Muhammed seinen Anhängern zur Pflicht machte. Buße und Demuth war ihm eine unbekannte Sache; das Gebot des Hasses gegen die Ungläubigen setzte der Nächstenliebe eine fürchterliche Schranke, und unter die zu beherrschenden Leidenschaften war der Geschlechtstrieb nicht mit aufgenommen.

In seinem vierzigsten Lebensjahre, im J. 611, in der Nacht vom 23. auf den 24. Ramadan meinte Muhammed durch den Engel Gabriel zum Rasul berufen zu sein. Von da an zeichnete er einzelne empfangene „Offenbarungen" in poetischer Form auf einzelne Blätter auf, („Suren," wörtl. Stufen), deren 114 von seinem Schwiegervater Abubekr zum „Koran" („lectio") gesammelt wurden. Seine Lehre nannte er „Islam" (von salama, שלם, salvum esse; conjug. 4: se [deo] tradere). Seine persönlichen Schicksale — wie er 614 öffentlich als Prophet zu Mekka auftrat, Spott und Verfolgung erfuhr, den 13. Sept. 622 vor einem Mordanschlag nach Medina entfliehen mußte („Hedschra" Flucht), wo er Anhänger fand, durch einen Raubkrieg und Sieg über die Mekkaner mehrere kriegerische Araberstämme an sich fesselte, Mekka einen Frieden diktirte (628), und, als sie denselben brachen, Mekka eroberte (11. Jan. 630) und sich (632) zum Herrn von ganz Arabien machte, und wie er dann plötzlich erkrankte und starb (17. Juni 632) — dies darf hier nur kurz erwähnt werden. Ebenso darf als aus der Profangeschichte bekannt vorausgesezt werden, wie nach seinem Tode zwischen seinem Schwiegersohn Ali und seinem Schwiegervater Abubekr ein Streit über die Nachfolge entstand, bis der erstere dem lezteren als dem Chalifen („Nachfolger") huldigte, und wie nun das Chalifat in reißendem Sturmschritt die halbe Welt sich unterwarf. Erst fiel Persien bis an den Euphrat, dann Syrien (Niedermezelung von 80000 Christen, 636). Jerusalem ergab sich (637) unter der Bedingung freier Religionsübung für die Christen; doch mußten die Kreuze und Glocken entfernt werden, und auf der Stelle des salom. Tempels erbaute der Chalif Omar (635—644) seine Moschee. Im folgenden Jahre fiel Antiochia; 639 war ganz Syrien, die Wiege des christlichen Glaubens, dem „christlichen Staate" entrissen. Im Jahre 638 eroberte der muhamm. Feldherr Amru auch Aegypten mit Hülfe der Kopten, die aus Haß gegen das orthodoxe Kaiserthum ihm zufielen, und dagegen Religionsfreiheit (selbst mit Beibehaltung der Kreuze) erhielten. Im J. 641 fiel auch Alexandria, die einzige Stadt, die sich bis dahin noch gegen die Muhammedaner gehalten hatte. Amru erbaute Kahira als neue Hauptstadt. Im J. 642 fiel das neupersische Reich der Sassaniden (Eroberung von Ktesiphon 637).

Unter Osman (644—655) fiel Cypern in die Hände der Muhammedaner, und wer weiß wie weit sich die verheerende Fluth in der Kraft der ersten fanatischen Begeisterung noch ergossen haben würde, wenn nicht nach Osmans Tode ein blutiger innerer Krieg über die Nachfolge sich zwischen Ali und Moawijah entsponnen hätte (655—661), der mit Ali's Ermordung endete. — Moawijah verlegte seine Residenz nach Damascus, aber troz siebenjähriger Belagerung gelang es ihm nicht, Byzanz zu erobern; nur ein Theil von Kleinasien und der Archipelagus fielen in seine Hände; dafür war er in seiner eignen Hauptstadt vor den Einfällen der libanontischen Maroniten (Monotheleten) nicht sicher.

Im Norden gehemmt, ergoß sich nun der Strom gegen Westen. Im Jahre 675 faßten die Muhammedaner in Nordafrika festen Fuß, und eroberten (unter Abdelmalek 692—705) Carthago und verjagten (698) die Griechen aus Afrika; unter Walid (705—714) wurde durch den Feldherrn Musa das Westgothenreich in Spanien gestürzt und auch dieses Land „dem Propheten" unterworfen. Mittlerweile war auch von Abdelmalek Armenien, von Walid Sogdiana (zwischen Oxus und Jaxartes) erobert worden. Die Herrschaft des Muhammedanismus hatte nunmehr ihre größte Ausdehnung erreicht.

§. 64.

Der Bilderstreit (726—842).

Die Gottesgeißel des Muhammedanismus blieb nicht ohne Wirkung; die Staatskirche, einige kräftige Kaiser an der Spize, fing an sich zu besinnen und des heidnischen Unwesens der Bilderverehrung sich zu schämen; es war das traurige Verdienst des fanatischen Mönchthums und des römischen Stuhles, diesen Versuch einer Umkehr zu vereiteln und die Kirche in das Verderben zurückzustürzen. Während in der vorconstantinischen Zeit die christl. Kirche ihre Ehre und ihren Unterschied vom Heidenthum darein sezte, keine Bilder zu verehren, so war es jezt so weit gekommen, daß die verblendeten die Bilderverehrung gerade für das wesentlich-christliche, weil den Christen vom Muhammedaner und Juden unterscheidende ansahen, anstatt einzusehen, daß eine jede Lügenmacht nur dadurch siegreich bekämpft wird, daß man die ihr beigemischten Wahrheitselemente nicht ihr allein zu vertreten überläßt.

Als Leo III., der Isaurier, 716 den Thron bestieg, hatte das Unwesen einen hohen Grad erreicht. Die kniefällige Ver-

ehrung (*προσκύνησις*, adoratio) der Gemälde und Statuen[1]) Christi, Maria's, der Engel und Heiligen, bildete den Kernpunkt des Unwesens, und darum auch den eigentlichen Streitpunkt des Kampfes[2]); an diese kniefällige Verehrung schloß sich aber viel anderer Aberglaube der gröbsten Art; man stellte vor den Bildern brennende Kerzen auf und räucherte ihnen[3]); man hielt es für gottlos, eine Reise zu machen, ohne ein Bild als Amulett bei sich zu tragen[4]); man küßte die Bilder, trug sie in Processionen herum[5]);

---

1) Daß es auch leztere gab, s. Walch X, S. 225. Der Unterschied, den die jezige griech. Kirche macht, indem sie Statuen verbietet, Gemälde erlaubt, ist jüngeren Ursprungs. Beachtenswerth ist, daß in der Zeit des Bilderstreits Abbildungen Gottes des Vaters bei beiden Parteien für unerlaubt galten. Vgl. Joh. Damasc. *λόγ. ἀπολογ.* (bei le Quien I, p. 305 ff.) *λόγ.* 2 cp. 4 ff. *λόγ.* 3. cp. 6 ff. German. ep. ad Johann. Synad. (bei Mansi XIII, p. 99).

2) Die Entfernung der Bilder aus den Kirchen schloß sich nur secundär an, weil und sofern ohne sie der Verehrung derselben nicht zu steuern war. — Stephanus (vita Stephani p. 411 ff.) läßt zwar den Constantin Kopronymus sagen: „weil es abgöttisch sei, Bilder zu verfertigen, so dürfe man die Bilder nicht verehren"; es geht aber (wie schon Walch XI, S. 395 richtig bemerkt hat) aus den Schlüssen der unter jenem Kaiser zu Constantinopel gehaltenen Synode deutlich hervor, daß gerade umgekehrt darum, weil die *προσκύνησις* der Bilder als gottlos erkannt ward, das Verfertigen solcher zur Verehrung bestimmter Bilder als ein „unheiliges Geschäft" verpönt wurde. Gemälde biblischer Begebenheiten, welchen keine Verehrung erwiesen wäre, wurden von der Synode für erlaubt erklärt (vgl. Walch X, S. 692 und 695). Leo's III. erstes Edikt verbot nur die Verehrung der Bilder; erst als dies Verbot nichts half, sah er sich genöthigt, die Bilder entfernen zu lassen. Der Bilderverehrer Theodor von Studium (lib. II, bei Sirmond V, pag. 106) erzählt selbst, daß die Gegner der Bilder zugeben, daß es nicht Unrecht sei, Bilder zu machen und zu haben, sondern nur sie (durch *προσκύνησις*) zu verehren. — Die Bilderfreunde waren es, welche dagegen (vgl. Theod. Stud. lib. I, bei Sirm. V. p. 103) den Saz verfochten: „Wer es für hinreichend hält, ein Bild weder zu ehren noch zu beschimpfen, der ist ein Kezer." (Ebenso Joh. Damasc. *λόγ.* 2, cp. 11: „Wer ein zur Ehre Christi oder seiner Mutter oder eines Heiligen gemachtes Bild nicht *προσκυνεῖ καὶ ἀσπάζει*, der ist ein Advokat des Teufels.") So war also nicht dies, ob man Bilder machen, haben, in den Kirchen haben dürfe, sondern dies, ob man sie verehren dürfe, der wirkliche eigentliche Streitpunkt zwischen beiden Parteien, und daher war auf Seiten der Bilderfreunde das offenbare entschiedene Unrecht.

3) Germanus ep. ad Thomam (bei Mansi XIII p. 107). Man beachte, daß diese sowie die folgenden Nachrichten (Anm. 4—5) aus Schriften von Bilderfreunden entnommen, also von dem Verdacht der Entstellung frei sind.

4) Greg. II. epist. 2 ad Leon. (bei Mansi XII p. 972).

5) Joh. Damasc. §. 53, 3, 2 u. a. — Michael vita Theodori.

man sang ihnen Psalmen, bat sie bei der Taufe zu Gevatter, krazte von den Bildern etwas Farbe ab, und mischte dieselbe mit dem Abendmahlswein[6]). Diesem praktischen Aberglauben diente der theoretische zur Stüze; die Fabel, daß das blutflüssige Weib Jesu eine Statue habe sezen lassen, und daß am Fuß derselben ein wunderbares, alle Krankheiten heilendes Kräutlein entsprossen sei, sowie die andere, daß Christus selbst ein Bild von sich durch ein Wunder hervorgerufen und solches dem Abgarus zum Geschenk gemacht habe (man zeigte dasselbe als noch vorhanden!) galten als unbezweifelt wahre Geschichten[7]). Der römische Bisch. Gregor II. (ep. 1 ad Leon.) schreibt: „die Einwohner der Welt haben als die Adler sich um Jesum als um das Aas (!!) gesammelt, und da sie ihn sahen, ihn abgebildet; da sie Jakobum sahen, haben sie ihn abgemalt" u. s. w.! — Begreiflicherweise thaten die Bilder auch Wunder; so berief sich der const. Patr. Germanus (ep. ad Thomam) darauf, daß ein gemaltes Marienbild zu Sozopolis in Pisidien aus seiner gemalten Hand eine Salbe fließen ließ.

Als nun der kräftige Kaiser Leo der Isaurier (716 — 741) sich auf dem Thron befestigt hatte, gedachte er, diesem heidnischen Unfug Schranken zu sezen. Was ihn dazu bewog, war die christliche Erkenntnis von der Verwerflichkeit jenes Unwesens und ohne Zweifel auch die Scham vor den berechtigten Vorwürfen, welche die Muhammedaner den Christen machten. Wohl mochte er in der Zerstörung der asiat. und afrik. Kirche durch die Muhammedaner eine Zuchtruthe Gottes über die verderbte Kirche erkennen[8]). Im Jahre

---

6) Diese Misbräuche erzählt der Bildnergegner K. Michael der Stammler in seinem Br. an Ludw. d. Frommen (Mansi II, p. 417 ff.) Die Richtigkeit der Thatsachen ist nicht zu bezweifeln, es ist aber wahrscheinlich, daß sich der Bilderfanatismus erst in Folge des Streites bis zu solchem Wahnwiz verstiegen hat.

7) Greg. II ep. ad Germanum (bei Mansi XIII, p. 91 ff.) — Anonym. ad Caballinum et omnes haeret. cp. 4.

8) Nach Theophanes und Nicephorus (um 800) soll Leo in dem Erdbeben, das ein im cretischen Meer entstandener Vulkan anrichtete, ein Gotteszeichen erkannt haben. Ist diese Nachricht schon höchst unzuverlässig, so haben vollends die späteren Bilderfreunde dem Leo die abenteuerlichsten Beweggründe angedichtet. In ihren verblendeten Augen mußte Leo nothwendig ein heimlicher Muhammedaner sein, und die Absicht gehabt haben, das Christenthum zu zerstören! — Beachtenswerth ist die Notiz des Theophanes, daß Leo in seinem 6. Regierungsjahre einen Versuch gemacht habe, die Juden in seinem Reiche zu bekehren. Wohl mag ihm da der Vorwurf: „ihr Christen seid Bilderanbeter und handelt wider das zweite Gebot" entgegengetreten sein. Und wenn derselbe Theophanes

726 erließ er ein Verbot, die Bilder zu verehren (προςκυνεῖν). Ein Theil der Bischöffe stimmte ihm freudig bei; nicht so Germanus, der Patriarch von Constantinopel. Dieser äußerte sich nicht allein bitter über das neue Gesez in Briefen gegen Andre, sondern bewies auch thätigen Ungehorsam. Leo suchte ihn durch eine gütliche Unterredung zu überzeugen; doch vergeblich. Da nun auch B. Gregor II. v. Rom sich widersezte, und allenthalben der Unfug der Bilderverehrung sich noch steigerte, so erließ Leo (730) ein zweites Edikt, worin die Entfernung der Bilder aus den Kirchen (als einziges Mittel, deren Verehrung zu verhüten) angeordnet ward. Germanus weigerte sich, dies Edikt zu unterschreiben[9]), und legte (wie es scheint, freiwillig) seine Stelle nieder[10]). Sein Nachfolger Anastasius stimmte den Anordnungen des Kaisers bei. Gregor II. dagegen machte in zwei wahrhaft frechen Briefen an den Kaiser seinem Grimme Luft[11]). „Die Schulkinder," schrieb

---

(ad ann. VII Leonis) wissen will, daß ein gewisser Beser, der syrischer Christ gewesen und Muhammedaner geworden, nach Byzanz entflohen sei und dort Einfluß auf den Kaiser gewonnen und diesem einen Haß gegen die Bilder beigebracht habe, so wird das Richtige an der Sache dies sein, daß Leo genug Wahrheitssinn und christliche Erkenntnis besaß, um die Berechtigung der muhammedanischen Einwürfe gegen den Bilderdienst der damaligen „Christenheit" einzusehen, und genug Liebe zu Christo, um dessen Kirche von solcher verdienten Schmach zu befreien. — Die späteren Schriftsteller (Johann Zonaras um 1200, dem dann Cedrenus, Glykas u. a. nachschreiben) erzählen unter verschiedenen Variationen folgende drollige Geschichte. Zwei Juden, wovon der eine „der Vierzigellenlang" hieß (Τεσσαρακονταπηχός), weissagten dem Leo, als er noch ein armer junger Mensch war, er werde Kaiser werden, wenn er ihnen schwöre, nach seiner Thronbesteigung das zu thun, was sie alsdann von ihm verlangen würden. Leo leistete den Schwur, und ward in der That später Kaiser. Da kam der Vierzigellenlang, erinnerte ihn an seinen Schwur, und forderte Zerstörung aller heiligen Bilder. Leo sei sehr erschrocken, habe aber, seines geleisteten Eides wegen, das verlangte gethan.

9) Mit der (formell nicht unrichtigen) Bemerkung, daß nur eine öcum. Synode das Recht zu solchen Aenderungen habe. Daß der Kaiser dieser Bemerkung Rechnung trug, wird sich sogleich zeigen.

10) Vgl. Walch X, S. 241 f.

11) Bei Mansi XII, 959 u. 972. Welchen Aberglauben er dabei auspackt, siehe oben nach Anm. 7. — Wenn er aber schreibt: Ἔγραψας, ὅτι Ὀζίας ... ἐξήγαγε τὸν χαλκοῦν ὄφιν (2 Kön. 18, 4) und beifügt: ἀληθῶς καὶ Ὀζίας ἀδελφός σου ἦν, ... καὶ τοὺς τότε ἱερεῖς ἐτυράννησεν ὥςπερ σύ, so liegt hier nicht (wie man ihm Schuld geben wollte) eine plumpe Verwechselung des Hiskia mit Usia, sondern nur eine seltsame Ansicht über die Reformation Hiskias, als ob diese ein Unrecht gewesen wäre, vor. Den Hiskia, und

er, „werden dir ihre Tafeln an den Kopf werfen, wenn du ihnen sagst, daß du die Bilder zerstören willst.... Während wilde Völker gesittet werden, wirst du bäurisch und roh... Wir bitten Christum, daß er dir den Teufel über den Hals schicke" u. dgl. m. Leo erbot sich, ein öcumenisches Concil zu berufen; Gregor war es, welcher dies Anerbieten rauh zurückwies (ep. 1). Zugleich suchte Gregor die Bilderverehrung theoretisch zu rechtfertigen, indem er den Unterschied zwischen *λατρεία* (Anbetung), die nur Gott gebühre, und *προςκύνησις* (kniefällige Ehrenerweisung), ersann. Leztere erweise man ja auch Fürsten, warum also nicht auch Bildern. Damit stritt freilich die Theorie des Germanus (ep. ad Thom.) und Andrer (z. B. der Lateransyn. Stephans III. bei Mansi XII, p. 720), daß die den Bildern erwiesene Verehrung nicht an die Bilder selbst, sondern an Gott, der in den abgebildeten Heiligen wirksam gewesen, sich richte; denn hienach wäre diese Verehrung ja doch eine „Anbetung". Gegen den Vorwurf der Idololatrie wehrte sich Gregor durch die subtile, leider aber mit 2 Mos. 20, 4 nicht vereinbare Distinktion, daß „*εἴδωλα*" und von Gott verboten nur Bilder von nicht-existirenden, erdichteten Dingen seien; die Bilder von Personen, die wirklich gelebt, seien *εἴκονες* und ihre Verehrung sei unverboten[12])!

Ein so tief in die Praxis des täglichen Lebens eingreifender Streit konnte aber nicht auf dem Gebiete der dogmatischen Controverse stehen bleiben. Als ein kaiserlicher Beamter ein berühmtes Christusbild über der Pforte einer Kirche wegzunehmen sich anschickte, fiel ein Haufe fanatischer Weiber über ihn her, riß ihn von der Leiter herab, und erwürgte ihn. Aehnliches geschah anderwärts. Die gerechte Bestrafung solcher Mordthaten wurde dann zum Martyrium gestempelt. In Griechenland und auf den Cykladen brach eine ernste Empörung aus; ein Gegenkaiser ward aufgestellt, eine Kriegsflotte gerüstet; aber leztere wurde theils von Stürmen zerschellt, theils besiegt, und die Urheber des Aufruhrs wurden streng bestraft. Von Gregor II. angestiftet, verweigerte Italien (soweit es noch dem byz. Reich angehörte), die Steuern; dafür entzog Leo dem Gregor dessen Einkünfte. Auf eine Synode gestüzt, schärfte Leo (732) seine Edikte, und in der That fing man allenthalben

---

nicht den Usia, hat Gregor im Sinn. Die Verwechslung der Namen *'Οζίας* (= Usia 2 Chron. 26, 1 ff.) und *'Εζεκίας* (= Hiskia 1 Kön. 18, 1 ff.) scheint vielmehr auf Leo's Rechnung zu kommen, der vielleicht an Josia (*'Ιωσίας*) gedacht hatte. Große Gelehrte waren freilich beide nicht, weder Leo noch Gregor!

12) Germanus vollends erklärte (ep. ad Joh.) die Christusbilder für nothwendig, um die Wahrheit der menschlichen Natur Christi zu beweisen!

außer Italien an, die Richtigkeit seiner Maßregeln einzusehen und sich ihrer zu freuen; insbesondere war das Heer damit einverstanden; der Widerstand hatte sich in den Heerd des Fanatismus, in die Klöster, zurückgezogen. B. Gregor III. v. Rom (731—741) that auf einer Synode den Kaiser in den Bann, was natürlich keine andere Wirkung und keinen andern Sinn hatte, als eine Aufhebung der Abendmahlsgemeinschaft zwischen Rom und der gesammten übrigen Kirche[13]); denn außer Italien fragte niemand nach jenem Bann, und den römischen Sendling, der die Bannbulle nach Byzanz bringen sollte, ließ Leo unterwegs fassen und hielt ihn in Sicilien gefangen. Es scheint[14]), daß Leo auch seinen Befehlshabern in Rom den Auftrag gegeben hat, Gregor zu verhaften, daß dies jedoch durch den Widerstand des Volks verhindert worden.

Unter Leo's Nachfolger Constantinus Kopronymos (741—775)[15]) blieb der Zustand und die Stellung der Parteien im wesentlichen die nämliche. Der Kaiser besaß offenbar eine tiefere Einsicht in das vorhandene Verderben der Kirche, indem er nicht den Bilderdienst allein, sondern auch die ihm zu Grunde liegende abergläubische Verehrung der Maria[16]), der Heiligen[17]) und ihrer Reliquien[18]) sowie die abergläubische Lehre vom h. Abendmahle[19]) verwarf. Sein Schwager Artabasdus, welcher (743)

---

13) Vgl. Walch X, S. 278.

14) Ebendas. S. 284.

15) Die Beinamen Kopronymos und Kaballinos scheinen ihm (Theophanes chronogr. p. 346 f.) wegen seiner Liebhaberei für Pferdezucht beigelegt worden zu sein. Spätere Bilderfreunde leiten den ersteren daher ab, daß er bei seiner Taufe das Taufwasser verunreinigt — und hiedurch als kleines Kind schon seine Gottlosigkeit kundgegeben habe! — Die Sittenreinheit sowie die gelehrte Bildung des Constantinus Kopr. ist auch von seinen Feinden anerkannt.

16) Seine Gegner betrachteten es als gottlos, daß er sagte, Maria sei, nachdem sie den Herrn geboren, ein Mensch wie andre gewesen, und daß er den Ausdruck „Mutter Gottes," wie er im Sinn des damaligen Aberglaubens gebraucht wurde, bedenklich fand, und ihm den Ausdruck „Mutter Christi" vorzog.

17) Er misbilligte die Benennung: „heil. Petrus, Paulus" u. s. w. und wollte, daß man sage: „der Apostel Petrus, Paulus" u. s. w. (Spätere Bilderfreunde beschuldigen ihn — offenbar fälschlich — er habe jenes Prädicat verboten.) Die Fürbitte der Heiligen erklärte er für überflüssig. In keiner der Reden, die er gehalten, kommt eine Anrufung der Heiligen vor.

18) Die Verehrung der Reliquien verbot er, und ließ solche, wo man von dem Unfug nicht lassen wollte, vergraben oder verbrennen.

19) Die Synode von Constantinopel 754 erklärte, daß die Christen in Brod und Wein des h. Abendmahls die einzig wahren Bilder (τύπους) Christi, die von ihm selber eingesetzten, haben, und keiner weitern Bilder bedür-

als Gegenkaiser auftrat, meinte sich auf die Bilderfreunde stützen zu müssen; aber trozdem, daß selbst der Patr. v. Const. Anastasius ihm zufiel und ihn krönte, war er sammt seiner Partei doch zu schwach, sich auch nur ein Jahr lang zu halten. Der Aufruhr ward niedergeschlagen; die Bilderverehrung blieb verboten; das Volk im Ganzen stimmte dem Kaiser bei; 747 konnten ohne Anstoß die Bilder aus den Kirchen entfernt werden. Um den lezten Widerspruch, der aus den Klöstern kam, zu dämpfen, berief der Kaiser **754** eine Synode nach Constantinopel; 338 Bischöffe kamen und verwarfen einstimmig die Verehrung der Bilder[20]). Die Bischöffe des byz. Reichs unterschrieben diese Synodalbeschlüsse; die Klöster leisteten Widerstand. Hauptsächlich aber hielten die unter muhamm. Herrschaft lebenden syrischen und palästinensischen Bischöffe an den Bildern als dem Schiboleth des Christenthums fest, und beschwerten sich beim röm. B. Zacharias gegen den Kaiser (764). Dieser, um die gewonnene Reform sicher zu stellen, wollte alle seine Unterthanen durch einen Eid verpflichten, dem Bilderdienst für immer zu entsagen; dies rief aber vollends den Fanatismus der Mönche wach; sie erklärten den Kaiser für einen Häretiker, traten die sein Bild tragenden Münzen mit Füßen u. s. w. und zogen sich dadurch freilich oft grausame Strafe zu. Da es dem Mönchsstande gelungen war, sich durch bedeutenden Zuwachs zu vermehren, so wollte Constantin ihn an Zahl verringern, und nöthigte eine große Zahl Mönche und Nonnen zur Verehelichung. In einzelnen Provinzen wurde dem ganzen Klosterleben auf solche seltsame Art ein Ende gemacht. Die Bilderverehrung aber wurde als ein Verbrechen mit bürgerlichen Strafen belegt. Eine Lateransynode Stephans III. zu Rom (769) richtete mit ihrem machtlosen und überdies vorsichtig verhüllten Anathem gegen des Kaisers Macht so wenig aus, als

---

fen. Die Bilderfreunde (z. B. Nicephorus tract de Cherubim, Theod. Stud. polem. I) rechnen es ihnen als Sünde an, daß sie die Abendmahlselemente nur für Bilder Christi und nicht für den Leib Christi selber halten.

20) Der Fürst der Finsternis habe die εἰδωλολατρεία unter der Gestalt des Christenthums wieder eingeschwärzt, und die Christen verführt, Creaturen anzubeten und fußfällig zu verehren (σέβεσθαι καὶ προςκυνεῖν) — Christusbilder sollten überhaupt nicht verfertigt werden; die Gottesherrlichkeit Christi vermöge kein Künstler darzustellen; den Herrn aber, von seiner Gottheit absehend, als bloßen Menschen abzubilden (wie die Bilderfreunde vorschüzten), sei nestorianische Trennung der Naturen. — Die Heiligen leben bei Gott in Verklärung; wer sie durch eine von den Heiden erfundene Kunst wieder als im sterblichen Fleische lebend darstellt, der unehrt sie und unehrt die Hoffnung der Auferstehung. — Die Anrufung Maria's wurde ausdrücklich aufrecht erhalten.

mit ihrer verkehrten Theorie[21]) gegen des Kaisers richtige Erkenntnis. Wohl aber trug die kaiserliche Reform den Todeskeim in sich selbst. Was durch Staatsgewalt gewaltthätig decretirt war, mochte bei verändertem Winde durch dieselbe Staatsgewalt wieder hinwegdecretirt werden. Und jene Gewaltthätigkeit, die den Bilderdienst bürgerlich bestrafte, diente sicherlich mehr, ihn in den Herzen des Volkes neu zu befestigen, als ihn aus den Herzen zu lösen.

Nur fünf Jahre lang, unter Leo IV. (775—780) blieben Constantins Anordnungen noch in formeller Gültigkeit; den Plan, das Mönchthum als solches auszurotten, ließ Leo von vornherein fallen; durch Milde und Duldung hoffte er den Fanatismus zur Ruhe zu bringen; als er endlich entdeckte, wie die Bilderpartei dadurch nur erstarkte, und wie seine eigne Gemahlin Irene eine heimliche Bilderverehrerin sei, und als er nun ernstere Maßregeln zu ergreifen Miene machte, traf es sich, daß er plözlich unter seltsamen Symptomen starb. Sein Sohn Constantinus V. (780—797) folgte ihm als zehnjähriges Kind; statt des Knaben regierte dessen Mutter Irene zehn Jahre lang allein (780—790). Mit ihr kam die Bilderpartei zur Herrschaft. Der Patriarch v. Const. Paulus, ein Bildergegner, wurde veranlaßt oder genöthigt (784), seine Stelle freiwillig niederzulegen; ein bilderfreundlicher Staatsminister, Tarasius, wurde, obgleich Laie, zum Patriarchen ernannt, und war so gefällig, die Stelle nur unter der Bedingung annehmen zu wollen, daß eine neue Synode berufen würde, „um zwischen der byzantinischen Kirche einerseits und der orientalischen und römischen Kirche andrerseits die durch Leo III. zerrissene Einigkeit wiederherzustellen." Und wirklich, Irene ging auf diese Bedingung ein; und der röm. Bisch. Hadrian I., durch Briefe und Gesandten über Irenens Absichten belehrt, ließ sich herbei, die unkanonische Erhebung eines Laien auf den Patriarchenstuhl um der Orthodoxie des Mannes willen dennoch anzuerkennen. Er, sowie einige palästinensische Klöster[22]) schickten Abgesandte zu einer Sy-

21) Um in die Gemeinschaft der Heiligen zu gelangen, müsse man alles, was mit den Heiligen zusammenhänge, ihre Kleider, Reliquien, Bilder, andächtig verehren. Ihre Reliquien müsse man als solche „anbeten" (adorare). Beim Bilderdienst aber richte sich die adoratio nicht auf das Material des Bildes, sondern auf das dadurch dargestellte Gesicht des Heiligen.

22) Die Abgeordneten der lezteren sollten die orient. Kirchen entschuldigen, daß man keine officiellen Gesandten schicken könne. Irene behandelte aber diese Abgeordneten so, als ob sie officiell von den Patriarchen geschickt worden wären. Die Synode mußte ja eine „öcumenische" heißen!

node, welche zu Constantinopel eröffnet ward, um den Bilderdienst wieder einzuführen. Allein die bilderfeindliche Partei, die weitaus zahlreichere und mächtigere, zu welcher die Mehrzahl der Bischöffe und vor allem das Heer gehörte, war nicht gemeint, sich solches gefallen zu lassen. Die kaiserliche Leibwache empörte sich; die von ihr bedrohte Synode mußte entlassen werden. Nun wurde die Leibwache unter dem Vorgeben, daß die Saracenen in's Land gefallen, in's Feld geschickt und Constantinopel mit schmiegsameren Truppen besezt, und jezt wurde die Synode abermals, und zwar nach Nicäa (787) einberufen. Diese decretirte denn, ohne nur einen einzigen Bildergegner mit seinen Gegengründen zu hören, in eilfertiger Weise den Bilderdienst wieder in die Kirche hinein, aus dem höchst sonderbaren Grunde: „weil es Frevel sein würde, zu sagen, daß nicht Christus, sondern erst Leo III. uns vom Gözendienst frei gemacht habe." Darum also durfte alle nach Christi Zeit in die Kirche eingeschlichene Bilderverehrung nicht „Gözendienst" heißen und sein! Dankbar acceptirte man das von Hadrian v. Rom (epist. ad Constant. et Irenen, bei Mansi XIII, p. 1055 ff.) dargebotene, bisher unerhörte Princip der mündlichen Tradition; Petrus habe seinen Nachfolgern mündlich den Befehl gegeben, daß die Bilder verehrt werden sollten. Und um endlich dem Vorwurf der Abgötterei zu entgehen, beschloß man, daß die *προςκύνησις* („adoratio") der Bilder keine *λατρεία* („latria") sei. Darauf hin wurde denn allenthalben angefangen, die Kirchen wieder mit Bildern zu schmücken, und so ist durch Irene Leo's III. Bemühung um Reinigung der Kirche vereitelt und der Bilderdienst für immer wiederhergestellt worden. Denn was später in entgegengeseztem Sinne noch versucht ward, war nichts als ein folgenloser lezter Reaktionsversuch der bilderfeindlichen Partei.

Der junge Kaiser Constantinus V. brachte es mit Mühe dahin, 790 zur Regierung zu gelangen; schon 792 mußte er seine Mutter wieder zur Mitregentin nehmen; als er, ihrer Tyranneien müde[23]), 797 einen neuen Versuch machte, zur Selbstherrschaft zu gelangen, ließ sie ihn grausam ermorden, und regierte nun wieder allein, bis ein Minister, Nicephorus (802—811) sie stürzte und verbannte. Auf ihn folgte sein Sohn Stauracius, dann dessen Schwager Michael Rhangabe (811—813). Aber für die kirchlichen Verhältnisse waren alle diese Staatsumwälzungen ohne

23) Zwei Brüder seines Vaters Leo ließ sie verstümmeln und blenden. Ihn selbst zwang sie, sich von seiner geliebten Gemahlin, einer Tochter Karls d. Großen, zu trennen, und eine andere Ehe einzugehen.

Einfluß[24]); die Syn. v. Nicäa blieb in Kraft, und der Bilderdienst breitete sich immer mehr aus und schlug immer tiefere Wurzeln. Das Heer aber theilte noch die Gesinnungen Leo's III. und Constantin's IV. und nöthigte (813) den Kaiser Michael, dem Feldherrn Leo (V. dem Armenier) den Thron abzutreten. Leo war Bildergegner aus innerster Ueberzeugung; in den Unglücksschlägen, die den Staat seit Irenens Regierung betroffen, sah er göttliche Strafgerichte wegen des erneuten Bilderdienstes[25]); auch verwarf er mit Bewußtsein das Traditionsprincip, und hielt fest an der alleinigen Autorität der h. Schrift[26]). Durch gelehrte Männer und Schriften suchte er die Vertheidiger des Bilderdienstes ihres Irrthums zu überführen, reizte sie dadurch aber nur zu Ausbrüchen des Fanatismus; hiedurch wiederum wurde das Heer zu einzelnen Excessen gegen Bilder gereizt; der Kaiser wollte auf einer Synode die ganze Frage neu untersuchen lassen; die Bilderfreunde, indem sie jede Theilnahme weigerten, jede neue kirchliche Untersuchung für Frevel erklärten, nöthigten ihn zu Staatsmaßregeln. Durch ein Edikt verbot er die Bilderverehrung, sezte den renitenten Patriarchen Nicephorus ab, und Theodotus (einen Schwager des Const. Kopron.) an dessen Stelle, und hatte bei diesen Maßregeln die Bevölkerung der Hauptstadt auf seiner Seite[27]). Eine neue Synode zu Constantinopel (815) erklärte die nicänische Synode Irenens für null und nichtig und die constantinopolitanische von 754 als zu Rechte bestehend, verfügte aber doch nur die Entfernung niedrigstehender Bilder, mit denen Misbrauch getrieben werden konnte[28]); höherstehende, namentlich Darstellungen biblischer Begebenheiten, sollten bleiben, nur nicht durch προςκύνησις verehrt werden. Dies wurde ausgeführt; widersezliche Bischöffe und Mönche wurden verwiesen (namentlich der fanatische Theodor von Studium). Vielleicht wäre es Leo gelungen, den Bilderdienst wieder auf die Dauer auszurotten; aber seine Milde gegen einen Aufstand ermöglichte den Empörern, ihn zu ermorden (820), und sein Nachfolger, der Empörer Michael der Stammler (820—829), obwohl selbst Bildergegner, fand die Partei der Bilderverehrer doch genugsam erstarkt, um von der weitern Durchführung der

24) Von Nicephorus ist nur das eine gewiß, daß er die Bildergegner nicht verfolgte. Auch gegen die Paulicianer erwies er sich duldsam.

25) Vita Leonis bei Theophanes Chronographie p. 435 ff.

26) Ebendas. p. 437.

27) Ebendas. p. 439.

28) Man bat die Bilder zu Gevatter, legte ihnen Hostien in die Hand u. s. w.

Synodalbeschlüsse von 815 abzustehen. Er gewährte beiden Parteien Duldung, d. h. er erlaubte den Bilderdienst wieder. Und als sein Sohn und Nachfolger Theophilus (829—842), ein eifriger Bildergegner, einen abermaligen Versuch machte, die Bilderverehrung consequent zu unterdrücken, so zeigte sich, daß dieselbe am Hofe selbst, an der Gemahlin des Kaisers, Theodora, sowie an seiner Schwiegermutter, heimliche, aber eifrige Gönnerinnen hatte. Zu gewaltsamen Maßregeln wagte Theophilus nicht zu schreiten, und sofort nach seinem Tode stellte Theodora, obgleich sie das Gegentheil ihm eidlich versprochen, von der Bilderpartei gedrängt und durch vorgebliche Wunder übermocht, den Bilderdienst im ganzen Reiche — und diesmal für immer — wieder her. Ja sie führte zum Andenken dieser Wiederherstellung ein jährliches Fest (*κυριακὴ τῆς ὀρθοδοξίας*) ein[29]).

§. 65.

Die Anfänge des Christenthums am Rhein und die Völkerwanderung.

Wie das Christenthum den Einzelnen innerlich erneut, so übt es auch auf die ganzen Nationen, die unter seinen Einfluß treten, eine erfrischende Macht. Denn wenn schon Völker als solche nicht bekehrt werden können, so fließt doch von den einzelnen Bekehrten ein Segen auf das Ganze (1 Mos. 39, 5) der Segen christlicher Zucht. Auch die Völker der alten Welt, die Träger der classischen Bildung hätten durch diesen erziehenden Einfluß des Christenthums erneuert, erfrischt, verjüngt werden können, wenn sie den Geist christlicher Sittlichkeit hätten zu einer Macht werden lassen. Statt dessen war aber (vgl. Abschn. 2) von dem Augenblick an, wo der Staat das Christenthum als eine Macht innerhalb seiner selbst frei gewähren ließ, die Trägerin dieser Macht, die Kirche, verweltlicht worden, so daß sie in mindestens ebenso hohem Grade dem Einfluß heidnischen Geistes sich unterwarf, wie die Staats- und Völkerwelt ihrem Einfluß. Nur mildernd (vgl. §. 37), nicht wahrhaft reinigend, und daher mehr erschlaffend als kräftigend wirkte die Christianisirung des Staates auf die natürliche Seite des Volkslebens; die Sitte blieb heidnisch, wie sie war, die Unsittlichkeit zog offnen Thores in die Kirche ein, und eine künstliche Erneuerung der Entbehrungen der vorconstantinischen Zeit — die kranke Askese des Mönchthums — vermochte dem Verderben nicht nur keinen Einhalt zu thun, sondern förderte dasselbe vielmehr, da der weltliche Stand als

29) Ueber den Bilderstreit im Frankenreiche siehe unten §. 79.

Freibrief für alle Ungebundenheit betrachtet ward. Und zu dem allem war aus dem Cultus selber das Salz der Predigt des Gesezes und Evangeliums mehr und mehr verschwunden, heidnischer Bilderdienst und das magische Messopfer an die Stelle der Verkündigung des Wortes vom Kreuze getreten; so fehlte der lezte oberste Hauptfaktor, welcher, wie er zu der Apostel Zeiten die Macht des außerkirchlichen Heidenthums gebrochen hatte, jezt auch die des innerkirchlichen hätte brechen können. Unter diesen Umständen ging denn der Auflösungs- und Fäulnis-Process der alten Völker unaufhaltsam seinen Gang fort. Anstatt verjüngt zu werden, verfielen sie dem Gerichte des Untergangs. — Denn der Staatsorganismus war bei all seiner prätendirten Großmächtigkeit, womit er über die Kirche Christi herrschen wollte, indem er die ewige Wahrheit der zeitlich-vergänglichen Politik unterwarf, lediglich zur imbecillen Ohnmacht herabgesunken; statt christlicher Gewissenhaftigkeit saß sündliche Willkür, Dünkel und Laster auf dem Thron, feiler Sklavensinn zu dessen Füßen. So mußte denn der vor Muhammed's Schwert noch übrig gebliebene Rumpf des großen Reiches Schlag um Schlag den Stößen erliegen, welche seit dem Ende des vierten Jahrhunderts in stets verstärkter Wiederholung von Norden her gegen den morschen Bau geführt wurden.

Denn Gott hatte in seiner Weisheit eine andere Völkerfamilie ausersehen, Trägerin der christlichen Kirche zu werden. Die getisch-germanische Völkerfamilie war es, welche jezt auf den Schauplaz der Geschichte trat. Zu ihrer angebornen Kampflust gesellte sich in jener Zeit ein gleichsam magischer Trieb des Vorwärtsdringens in neue Länder. Hunnische Horden, von dem gleichen Triebe erfaßt, und aus dem Innern Asiens wegen Uebervölkerung oder aus Raublust vorbrechend, gaben vollends den Anstoß zu einer Völkerbewegung, zu welcher die Weltgeschichte kein auch nur annäherndes Seitenstück bietet. Denn der Wandertrieb, der jene Völker einmal ergriffen, wirkte wie eine Ansteckung, und trieb sie viel weiter vorwärts und wirkte viel andauernder nach, als daß es aus dem bloßen Nachschieben der Hunnen sich erklären ließe. Denn nachdem diese längst (451) gebrochen und zurückgeworfen worden, fuhren die einmal im Zuge begriffenen Geto-Germanen fort, nach Süden zu drängen und Italien umzuvölkern, wie sie schon Gallien und Spanien umgevölkert hatten. Mit diesem neuen Ausdruck mag es ja wohl bezeichnet werden, wenn von den eindringenden Siegern die eingesessene Bevölkerung weder vernichtet, noch zu einer dienenden Kaste herabgedrückt, sondern so seltsam amalgamirt und vererzt wird, daß der Sieger von dem Besiegten die Sprachstämme, jener von

diesem die Sprach- und Biegungsgeseze annimmt[1]), dieser von jenem die Kunde des Christenthums, jener von diesem einen neuen Geist frischer Auffassung des Christenthums empfängt.

So ward nicht nur die Gestalt der Welt, sondern auch die der Kirche eine andere. Zunächst wurde die bisherige Reichs- und Kircheneinheit in echt-germanischer Weise gründlichst decentralisirt und individualisirt, bis dann im achten Jahrhundert das abgeschlagene Haupt des Kapitols (Liv. I, 55) zu aller Welt Verwunderung wieder heil ward (Offenb. 13, 3) und der centralisirende Geist Roms neu wieder auflebte und von der Kirche ausgehend auch der germanischen Staats- und Völkerwelt eine neue Form der Einigung unter Einem Haupte verlieh.

Aber nicht erst in Folge der Völkerwanderung traten die Germanen in Berührung mit dem Christenthum, sondern schon zuvor, in den noch ruhigen ersten drei Jahrhunderten nach Christo hatte eine solche Berührung stattgefunden, welche, obwohl ihr Ergebnis — die erste Entstehung deutscher Christengemeinden — hernach auf dem rechten Rheinufer fast spurlos wieder ausgetilgt worden ist, dennoch theils um ihrer selbst willen, theils um ihrer Nachwirkungen auf dem linken Rheinufer willen eine sorgfältige Beachtung verdient.

Die Herrschaft der Römer am Rhein (östlich bis an den limes Romanus) war die erste Veranlassung, daß germanische Stämme[2]) vom Christenthum berührt wurden. Das erste, was die Römer den unterworfenen brachten, war freilich nicht das Christenthum, sondern — nächst dem röm. Joch und Gesez — das römische Heidenthum und die römische Entsittlichung. Zunächst legten die Römer in den größeren und strategisch wichtig gelegenen Städten Castelle an, oder es hoben sich stehende Lager (castra) durch An-

---

1) So ist z. B. im Italiänischen und Französischen amar und aimer ein latein. Stamm, aber amarai, j'aimerai eine deutsch gedachte Beugung (j'aimer ai wörtlich „ich habe zu lieben" amar-ebbero = amare haberent „sie würden zu lieben haben", u. s. w.)

2) Hier ist aber sogleich zu beachten, daß am Oberrhein, nämlich östlich von demselben im ganzen Schwarzwald, keine germanische, sondern eine keltische Bevölkerung saß, was durch die theils auf Monumenten, theils selbst in den jezigen Ortsnamen erhaltenen alten Ortsnamen (z. B. Tarodunum „Zarten", Sumlocenna „Sülchen") sowie durch die keltischen Götternamen (Tettus, Titi; Abnoba, Sirona, Vesoncus u. a.) sicher erwiesen ist. In der Pfalz saßen die Kelten (mit der Hauptstadt (Noviomagus) nur auf dem Westufer des Rheins, und waren sogar von dort durch german. Stämme (Nemeter und Vangionen) noch weiter westwärts gedrängt worden.

sidlung zu Städten. Die Jugend des unterjochten Landes wurde kriegspflichtig, und kam den röm. Adlern folgend in alle Theile der Welt; dagegen kamen aus allen Theilen der Welt fremde Legionen als Besazung in's Land. Das nächste, was sich ergab, war (hauptsächlich bei den keltischen Anwohnern des Rheins) ein fabelhafter Religionsmischmasch, aus den noch erhaltenen Votivaltären und Votivsteinen ersichtlich [3]). Mit dem herrschenden Dienste der röm. Götter verband sich der der alten keltischen National- [4]) und Localgötter [5]), die dann aber oft in wunderlicher Weise mit röm. Göttern (z. B. Abnoba als Waldgöttin mit Diana) identificirt oder (z. B. Sirona als Heilgöttin mit Apollo) zusammengestellt wurden. Die fremden Legionssoldaten brachten aber hiezu noch den Dienst der Specialgötter ihrer Heimatländer mit [6]). Endlich war auch der Mithrasdienst [7]) im ganzen Rheingebiet, von Baden an der Limmat an bis nach Utrecht hinab verbreitet [8]). Aber auch der Luxus [9]) und die Entsittlichung [10]) zogen mit den Römern in die Rheinlande. — Indessen müßte es bei der Lebhaftigkeit dieses Weltverkehrs wunderbar zugegangen sein, wenn nicht auch das Christenthum schon frühzeitig Eingang in die Rheinlande gefunden hätte, theils durch ausgehobene Kelten und Germanen, die in Italien, Griechenland, Syrien dienend es dort kennen lernten, theils durch römische christliche legionarii (vgl. §. 12, Anm. 1) die am Rhein in Besazung lagen. In lezterer Beziehung wäre es wichtig, wenn die 22. Legion, welche zum Theil bei der Zerstörung Jerusalems mit thätig gewesen (Tac. hist. V, 1) zum Theil in Alexandria gelegen war (ebend.) identisch wäre mit derjenigen 22.,

3) Vgl. Steiner codex inscriptionum Romanarum Rheni 1837, Theil II, und desselben cod. inscr. Romanarum Danubii et Rheni, 1851.

4) Z. B. der Abnoba, der Sirona, Jautissa, des Vosegus (Vogesus), Tettus u. a.

5) Z. B. der Dea Aventia zu Aventicum, des Visucius an der Weschniz u. v. a. Der Name des Tettus hat sich in dem des Titi-See (im Schwarzwald) erhalten.

6) So fanden sich in Pforzheim sowie in Aschaffenburg dem syrischen „Jupiter Dolichenus" gewidmete Altäre, in Heddernheim in Nassau ein Altar des phönizischen Deus Casius, in Wettingen (Kton Aargau) ein Isistempel, am Niederrhein der samnitische Gott Mars Camulus u. s. w. Vgl. bei Steiner 1851: Nr. 893, 1692, und im cod. inscr. v. 1837 Nr. 521 u. 590.

7) Vgl. §. 1 Anm. 5.

8) Allein in Heddernheim (Vicus novus) standen zwei Mithrastempel. Siehe bei Steiner 1837 ad Nr. 235.

9) Grabstein eines lydischen Goldarbeiters Polynices im Aargau. Steiner 1837 Nr. 543.

10) Steiner 1837, Nr. 659; 1851 Nr. 1298. Salvian 6, p. 198.

welche späterhin an den Rhein geführt wurde, und in Mainz ihren Hauptstandort hatte, von wo einzelne Cohorten in den Odenwald, nach Würtemberg und nordwärts nach Hessen gelegt wurden [11]. Allein das ist erwiesenermaßen nicht der Fall [12]. Dagegen ist beachtenswerth, daß jene rheinische 22. Legion, wenigstens ihre erste Cohorte sich fort und fort aus Palästina (Steiner 1851, Nr. 353) ergänzte, die im Spessart und Odenwald liegende 8. Legion aber aus Syrien [13], und die Cohors Flavia der 21., welche Vespasian über Helvetien nach Mainz, Bonn und Trier führte [14], aus Damaskus, wo die Zahl der Christen im dritten Jahrhundert schon sehr groß war. Hienach ist mit Sicherheit anzunehmen, daß schon sehr frühzeitig unter den römischen Legionen in Deutschland wie unter den unter den Römern dienenden Germanen eine Anzahl Christen sich befand, und auf beiderlei Wegen auch die germanische Bevölkerung ebenso das Christenthum, wie den Mithrasdienst, kennen zu lernen Gelegenheit erhielt, und daß wohl auch eine Anzahl Einzelner für das Christenthum gewonnen wurde, obwohl sich vor der Zeit des Constantius sichre Dokumente hiefür nicht auffinden lassen [15]. Daß übrigens unter der in Italien neu conscribirten,

---

11) Denkmale beweisen, daß diese Legion bis in die Zeiten des Alexander Severus in jener Gegend lag.

12) Es gab mehrere Legionen, welche die gleichen Ziffern trugen, ohne darum identisch zu sein. Entscheidend ist in solchen Fällen die Verschiedenheit der Namen troz gleicher Ziffern. So war z. B. die durch Galba errichtete legio prima adjutrix völlig verschieden von der durch Nero errichteten prima italica und wiederum von der durch Domitian errichteten prima minervia; ebenso die zu Augustus Zeiten schon vorhandene secunda von der durch Vespasian errichteten secunda Flavia in Pannonien und Germanien und von der durch Trajan errichteten secunda Trajana in Aegypten u. s. w. — Ganz dem analog war nun (wie schon Rettberg, Ksche Deutschlands I, 169 f., gezeigt hat) die bei der Zerstörung Jerusalems betheiligte legio XXII Dejotariana völlig verschieden von der legio XXII primigenia, welche (nach der richtigen Lesart bei Tac. hist. I, 55; IV, 24) schon im Jahre 69, unmittelbar nach Neros Tod in Deutschland stand, während die Dejotariana bis zu Hadrians Zeit in Aegypten blieb.

13) Vgl. den Dienst syrischer und phönizischer Gottheiten bei Soldaten der achten Legion (siehe die Dokumente in Anm. 6.)

14) Tac. hist. 4, 68 u. 78 und Steiner 1851: Nr. 514 u. 1010. Vgl. Nr. 208.

15) Es ist ein arger Verstoß, wenn Heber („die christl. Glaubenshelden am Rhein, S. 33") die Inschrift Deo invicto auf einer Anzahl Votivsteine auf Christum deutet, während jene Inschrift erwiesnermaßen dem Mithras gilt. Vgl. Steiner 1851 Nr. 647—649, 654 u. 655 u. 1578. — Von der Er-

im Jahr 71 nach Deutschland geführten (Tac. hist. 4, 68) leg. II adjutrix sich sicherlich Christen befanden, ist anerkannt. Doch schwerlich vor der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts (Iren. adv. haer. 1, 5, 2 spricht von *ἐκκλησίαις ἐν ταῖς Γερμανίαις*) bildeten sich unter den römischen Legionen am Rhein christliche Gemeinden, welche, wie überall, ihre Gottesdienste heimlich in Häusern hielten, und, wie überall, den blutigen Verfolgungen ausgesezt waren. Die etwa bekehrten germanischen Einwohner schlossen sich an diese röm. Gemeinden an. Erst in der Zeit Constantins treten dann auch christliche Grabdenkmäler [16]) auf, und zwar mit deutschen ebenso wie mit römischen Personennamen, aber in latein. Sprache [17]).

Aber diese Anfänge eines unter der Römerherrschaft entstandenen und darum wesentlich römischen christlichen Kirchenthums auf deutschem Boden erhielten sich nicht, sondern gingen unter den Fluthen der Völkerwanderung spurlos unter. Schon ehe die eigentliche Völkerwanderung begann, hatte ein stetes Drängen germanischer oder deutscher [18]) Volksstämme vom Ostseebecken als ihren früheren

---

richtung christlicher Grabsteine vollends konnte in der Zeit der Verfolgungen begreiflicherweise gar keine Rede sein.

16) Das Fehlen der Formel D. M. (divis manibus) ist so wenig ein Zeichen für christliche Gräber, als ihr Vorkommen für heidnische. (Vgl. einerseits Steiner 1851 Nr. 551, andrerseits ebendas. Theil II, S. 398 und Steiner 1837 Nr. 847. Auch Särge sind nicht specifisch christlich (vgl. Steiner 1837 Nr. 493), eher solche mit unverbrannten Leichen (wie Nr. 451). Entscheidend ist die Formel in pace, oder quiescit in pace, das Monogramm oder Kreuz, Embleme von Tauben, Fischen, specifisch christliche Personennamen (wie Steiner 1851 Nr. 856 u. a.) genaue Angabe des Lebensalters, auch bei Ermangelung dieser Kennzeichen der bloße Fundort in Gesellschaft solcher Steine, welche damit versehen sind.

17) Z. B. die deutschen Namen Eppocus (Steiner 1851 Nr. 692) Lindis u. Thudelindis (Nr. 575) u. a. Die meisten christl. Grabsteine sind in der kaiserlichen Residenz zu Trier aufgefunden, (Steiner 1837, Nr. 829—849) wo eine große christliche Gemeinde und der Siz eines Bischofs war. Beachtenswerth ist in lezterer Beziehung der Grabstein eines Presbyters Aufidius zu Trier, von dessen Sohn, dem Diakonus Augurius, gesezt (Steiner 1837, Nr. 848,) sowie der des christl. Consulars und mag. militiae Aelius Constantius (Nr. 849.) Der erste bekannte Bischof von Trier ist Agrötius, der 314 auf dem Concil zu Arles erscheint. (Mansi conc. II, p. 476.) Ebendaselbst erscheint der erste historisch bekannte B. v. Cöln, Maternus.

18) Der Name Germanen ist vielleicht selbst nicht deutschen Ursprungs, sonder von den Kelten den Deutschen beigelegt. Vgl. Zeuß, „die Deutschen und die Nachbarstämme", S. 58 ff. Rettberg I, S. 12 f. — Wirklich deutschen

Sizen aus nach Süd (gegen die an der Donau wohnenden Kelten) stattgefunden. Die Batavder hatten sich nach den Rheinmündungen, die Tungern nach der Maas, die Nemeter und Vangionen nach dem Haardtgebirg vorgeschoben, ehe die Römer unter Cäsar an den Rhein kamen. Hinter ihnen saßen die Cherusker westlich vom Harz, die Ubier an der Sieg, die Tenchterer an der Lippe. Aber hinter diesen drängten bereits wildere, mehr nomadische Stämme, mit gemeinsamem Namen Sueven (Schwebende, Schweifende) benannt, (Semnonen, Sigambrer, Chatten, Hermunduren, Longobarden) nach, drückten westlich auf die erstgenannten Stämme, und schoben sich südwärts zwischen sie und die Donaukelten (Vindelicier in der Ebene, Rätier an den Alpen, Noriker östlich vom Inn) wie ein Keil ein[19]).

Schon zu Cäsars Zeit drücken die Sigambrer auf die Ubier, sodaß Cäsar lezteren gegen erstere beisteht; aber bald werden sie ganz über den Rhein (nach Cöln) gedrängt. Weiter südlich dringen zwar zunächst die Römer vor, besezen das von den suevischen Stämmen als Wüste liegen gelassene Land nördlich von der Donau, östlich vom Mittelrhein, und schüzen dasselbe (in der Zeit von Tiberius bis Domitian) durch den von Regensburg westlich bis Gmünd, von da nördlich bis Deuz gehenden limes Romanus. Aber im dritten Jahrhundert drängt sich ein suevischer Stamm, die Alamannen, südwärts, und 282 müssen die Römer den limes preißgeben und sich auf Donau und Rhein zurückziehen. Mittlerweile dringen im Norden die Sigambrer[20]) gewaltig vor, und zwar in zwei Richtungen; nordwestlich verdrängen sie die zwischen Ems und Rhein wohnenden Brukterer; von Drusus und Tiberius momentan gedemüthigt, verbünden sie sich mit ihren östlichen Nachbarn, den Chamaven, und treten nun unter dem Namen der Franken auf; sie ziehen an der Yssel hinab, erhalten daher den Namen der salischen Franken; zur Zeit Constantins haben sie sich bereits in den Besiz des Bataverlandes gesezt, und überschreiten die Maas; Julian ist's, der ihnen von Paris aus entgegenzieht, Halt gebietet, einen Theil unterwirft und zum ackerbautreibenden Volke

---

Ursprungs ist dagegen der Name diutisca „die deutliche" verständliche, ursprünglich als Name der den Franken Alamannen Baiern u. s. w. gemeinsamen und gemeinverständlichen Sprache, und seit dem Ende des 9. Jahrhunderts auch als Name der Nation.

19) Vgl. hierüber sowie zu der folgenden gedrängten Darstellung jener Völkerbewegungen Zeuß, „die Deutschen u. die Nachbarstämme," München 1837.

20) Zeuß S. 325 ff.

macht. Ein zweiter Zug der Sigambrer, nun ebenfalls Franken sich nennend, zieht im Osten des Rheines südwärts, verschmilzt mit den Chatten (die schon im Jahr 68 Mainz zu belagern gewagt hatten) und den Ampsivariern, bringt mit ihnen in der Linie von Cöln bis Mainz unter Askarich und Merogais über den Rhein, erobert Cöln, wird von demselben Julian zurückgeworfen, aber bald brechen sie von neuem vor und erobern 431 das bisher römische Rheinland zu dauerndem Besiz. Die ampsivarischen Franken hatten zu ihrer Hauptstadt Cöln; ihr Gebiet dehnte sich von da bis zur Maas aus; sie wurden Ripuarier genannt; die chattischen Franken (südlich von den Ripuariern) dehnten ihre Size westlich bis an die Mosel, südlich bis an die Murg, ostwärts bis an Kocher, Jaxt, Tauber, Rednitz und Werra aus, und drängten die Hermunduren (nun Thüringer) in das Gebiet der Werra und sächsischen Saale.

Im Anfang des fünften Jahrhunderts ging zunächst der Strom germanischer Eroberungslust seinen Gang fort. Im Süden drangen die Alamannen vor, eroberten bereits 356—368 die römischen Städte Worms, Speier und Mainz; noch einmal drängte Julian sie zurück, aber **406** brechen sie, mit einem andern suevischen Stamm, den Vandalen, die bis dahin an der untern Donau gegen die Römer gekriegt hatten, verbündet, von neuem vor, erobern und zerstören Mainz, Worms, Speier, Straßburg, rasiren die röm. Cultur der oberrheinischen Lande, und sezen Gallien in Verwirrung und Grausen. Hieher waren gleichzeitig von Norden her die salischen Franken nach abgeschütteltem Römerjoch vorgedrungen, und geriethen nun mit den Vandalen in Kampf. Die lezteren drangen nebst suevischen Horden über die Pyrenäen nach Spanien; die Salfranken aber dehnten unter ihrem König Chlodio oder Clojo ihre Herrschaft bis an die Somme aus. Die Alamannen endlich vernichteten die (keltischen) Rauraker (am südlichen Oberrhein) und Helveter, und hatten nun alles Land vom Gotthard bis Mainz inne.

Und doch waren diese Eroberungszüge der kriegslustigen Franken und Alamannen alles nur Vorspiele der furchtbaren Stöße, welche vom Ende des vierten Jahrhunderts an von Osten her erfolgten, und die Völkermassen wie Lawinen über das westliche Europa stürzten. Aus dem Centrum Asiens brach das wilde Volk der Hunnen hervor; von ihm wurde das edle germanische Volk der Geten oder Gothen im Norden der untern Donau zersprengt; der eine Theil, die sogenannten Westgothen, warf sich auf das oströmische Reich (375), während die Ostgothen sich fürs erste den

Hunnen unterwerfen mußten. Die Westgothen schlugen bei Adrianopel **378** den Kaiser Valens (364—378) aufs Haupt, und tödteten ihn selbst, verheerten das Ostreich bis vor die Mauern von Byzanz, nöthigten Theodosius (378—395) zu einem Bündnis, worin er ihnen Dacien, Mösien und Thrazien überlassen mußte, verheerten dann, in die Parteikämpfe zwischen den Reichsverwesern der jungen Kaiser Honorius (Occident) u. Arkadius (Orient) sich mischend, Macedonien, Illyrien und Griechenland, und drangen (400) unter Alarich in Italien ein. Kaum waren sie durch den occid. Reichsverweser Stilicho, selbst einen gebornen Vandalen, (403) zurückgeworfen, so brach eine andre Schaar von 200,000 streitbaren Männern unter Rhadagais (406) von Norden her über die Alpen in Italien ein, bis Florenz, von wo sie, wiederum durch Stilicho zurückgeworfen, sich verheerend nach Gallien wendeten, im gleichen Augenblick als dort (siehe oben) die Alamannen, von Osten und die salischen Franken von Norden einbrachen. Aber kaum hatte die Schaar des Rhadagais Italien geräumt, so brach Alarich mit seinen Westgothen zum zweitenmale dort ein, und erstürmte und plünderte Rom (24. Aug. **410**). Die Heiden unter den Römern lästerten in diesen Drangsalszeiten den Namen Christi, weil sie in dem Verfall des heidnischen Cultus die Ursache des Unglücks sahen, die sie vielmehr in dem Verfall aller und jeder Sittlichkeit hätten suchen sollen [21]). (Vgl. oben §. 36.)

So brauste die Völkerwanderung als ein Strafgericht der Vernichtung gegen das morsch und faul gewordene alte Weltreich heran. Aber mittlerweile hatte mitten in dem Sturm dieser Eroberungszüge ein Eroberungszug andrer Art begonnen; es war einer ausgezogen auf weißem Rosse, daß er siegete, (Offenb. 6, 2), und bereits hatte er begonnen, die Sieger zu besiegen.

Fünfter Abschnitt.

Das Evangelium unter den Germanen.

§. 66.

Wulfila und die Gothen. Ihr Arianismus.

Die Geten oder Gothen [1]), einer der aus dem indogerma-

---

21) Paul. Orosius hist. 8, 37. August. sermo 105, 10; de civ. dei 5, 23. Vgl. dagegen Hieron. epist. 35 u. 123. „Durch unsre Sünden sind die Barbaren stark; durch unsre Laster wird Rom überwunden", sagt der christliche Kirchenvater.

1) Ueber die Identität beider vgl. Grimm's Gesch. der deutschen Sprache,

nischen Theile Hochasiens eingewanderten deutschen Stämme, zu Darius Hystaspis Zeit nördlich vom Hämus auf beiden Ufern der untern Donau wohnend, von den Macedoniern auf das linke gedrängt, im ersten Jahrhundert nach Christo wieder auf das rechte sich ausbreitend, nordwärts von den Karpathen, westwärts von den Daciern (Taifalen) begrenzt, hatten bereits zu Marcus Aurelius und Caracallas Zeit angefangen, im Verein mit den Daciern und Astingern (Vandalen) die Nordgrenzen des röm. Reiches zu beunruhigen, fielen um 240 unter Arguntis von neuem ein, drangen 251 verheerend bis zu den Thermopylen; Decius fiel im Kampfe gegen sie; sein Nachfolger Gallus erkaufte durch jährlichen Tribut den Frieden [2]); aber nachdem sie zwei glückliche Seezüge nach Kleinasien gemacht (253—58, 259), landeten sie bei Athen und verheerten Griechenland. Aurelian mußte ihnen die (seit Trajan römische) Provinz Dacien überlassen; Constantin nöthigte sie 322, ihre Ansprüche auf Tribut aufzugeben, und schloß 323 einen neuen Vertrag mit ihnen; von da an hielten sie mit den Römern Frieden, halfen ihnen sogar als socii, und unterwarfen sich die Phrugunder, Vandalen und Gepiden. Schon da erscheinen sie selbst in zwei Reiche: Ostgothen und Westgothen (Thervingen) getheilt. Ihre Herrschaft (gemeinsam mit der der verbündeten Dacier, die im Norden Dacini, Dani, Dänen heißen) reichte jezt vom schwarzen Meere bis zur Ostsee [3]). Im Krieg zwischen Prokop und Valens auf des ersteren Seite sich schlagend, geriethen die Gothen mit dem lezteren 367 in Krieg. Dem Friedensschluß folgte dann bald der im vorigen §. erwähnte Einbruch der Hunnen.

Schon während der Seezüge nach Kleinasien hatten die Gothen unter andern Gefangenen auch christliche Kleriker aus Galatien in die Donauländer geschleppt, und diese predigten ihnen das Christenthum [4]), und zwar mit entschiedenem Erfolg [5]). In der That wa=

---

und Krafft Kirchengesch. der germ. Völker I, A, S. 78 ff. Im Anfang des dritten Jahrhunderts tritt der durch Lautverschiebung entstandene Name Gothen für Geten ein. Vgl. auch Spartian. vita Caracall. cp. 10.

2) Zosimus I, 24.

3) Ein dritter verwandter Stamm scheinen die Saci oder Saxones, Sachsen, die sich nordwärts von den suevischen Stämmen hinter den Franken her nach Nordwest schoben.

4) Philostorgius h. e. II, 5. Sozom. h. e. II, 6.

5) Um 320 spricht Athanasius (de incarn. Verbi 50 f.) von den Gothen als einem bereits christlichen Volke, rühmt, daß ihre Gemüther wirklich innerlich ergriffen seien vom Evangelium, daß sie ihre Wildheit abgelegt, Friede und Liebe ihrer aller Herzen erfülle.

ren die Germanen durch Religion [6]) wie durch Volkssitte ganz eigenthümlich zur Empfänglichkeit für das Christenthum vorbereitet.

Ihre Religion zeichnet sich — abgesehen von einzelnen Erinnerungen, die sie, gleich der andrer Völker, aus der Völkertrennung herübergerettet hat [7]) — vor allem dadurch aus, daß sie über die Verehrung bloßer Naturgewalten zu religiös-sittlichen Principien sich erhebt [8]). Die Götter erscheinen im deutlichen Gegensaze zu

6) Eine reiche, wenn auch späte Quelle für den altdeutschen Götterglauben bilden die, in vorchristlicher Zeit (Krafft S. 129 f.) entstandenen Lieder der älteren Edda (um 1100 auf Island von Sämund Sigfusson gesammelt) Daß die Religion aller german. Stämme in der Hauptsache damit übereinstimmte, hat Jak. Grimm (deutsche Mythologie, und: Geschichte der deutschen Sprache S. 727) bewiesen.

7) Z. B. die Aepfel Idun's durch deren Genuß die Asen sich verjüngen Snorro Edda 5 vgl. 1 Mos. 3, 22; die Fluth aus dem Blute Ymirs, worin Alle ertrinken, nur Bergelmir mit seinem Weib in einem Boote sich rettet, Sn. Edd. 7 vgl. 1 Mos. 6—8; der Regenbogen, der als Brücke Bifröst zwischen Himmel und Erde stehn bleibt bis zum Weltbrand, Sn. Edd. 13, 17, 27, 51; vgl. 1 Mos 9, 12 ff.

8) A. Die Theogonie zwar beginnt echt heidnisch, nämlich dualistisch-naturalistisch. Aus dem Chaos (gap, „Kluft") sondern sich die Feuer- und Lichtwelt muspell, und die Nebelwelt nifl; zwischen beiden ein Brunnen, dessen gefrorne Ströme, vom muspell angeweht, aufthauen, und den Riesen Ymir bilden, der im Schlafe ein Riesengeschlecht aus sich hervorgehn läßt. Aus dem thauenden Salz der Eisblöcke entsteht unabhängig von ihm ein Mensch Buri; dessen Sohn Börr zeugt mit einer Riesin drei Söhne: Odin, Vili, Ve; diese erschlagen den Ymir (in seinem Blut ertrinkt sein Geschlecht bis auf Bergelmir) und bilden aus seinem Leichnam die Welt, Himmel und Erde. — Zu dieser Ausbildung ist die Theogonie erst im Norden in späterer Zeit gelangt; die Grundidee: daß die geistig-ordnenden Götter, Odin (goth. Vodan. longob. Gwodan, althdtsch Wuotan der Lebensgeist) Vili (der Wille) und Ve (vielleicht = wiho „heilig"), neben der Materie aus dem dunkeln Urgrund hervorgehen, die Materie überwältigen und so aus ihr die Welt gestalten, diese Grundidee ist sicher allgemein-germanisch. B. Odin, Vili und Ve sind die drei Asen (obere, geistige, gute Götter). Aber Bergelmir (auch Forniot genannt) zeugt nun einen schönen aber bösen Sohn Loki, der, in die Gesellschaft der Asen aufgenommen, dieselben zum Bösen (zur Geldgier) verführt. Nun bilden sie aus des Riesen Blut und Gebein das Geschlecht der (Gold aus den Bergen fördernden) Zwerge, schaffen aber auch die Menschen, indem sie ein Paar von Leibern (Wöluska 17 f.), die sie am Meeresufer finden, beseelen. Odin gibt die Seele, Hönir (ein andrer Ase) die Vernunft, Loki das Blut. (So ist der Mensch auf den sittlichen Kampf angelegt.) — C. Ein Sinnbild des Menschengeschlechts und seiner Geschichte ist die Welt-Esche Yggdrasil, an deren erster Wurzel die, die Lebenszeit der Menschen bestimmenden Nornen: Urd Verdandi

den Riesen als geistige, übermaterielle Wesen, im Gegensaz zu dem Verführer Loki als auf den sittlichen Gegensaz bezogene We-

---

Skuld (Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft) sizen. Am Brunnen der Vergangenheit halten die Asen Gericht, (schlichten gegenseitigen Streit) besprengen aber auch mit seinem (sühnenden) Wasser die Esche, daß sie nicht verdorre. Aus dem Brunnen Mimir an der zweiten Wurzel der Esche, schöpfen sie Kunde der Zukunft, die seit ihrem Sündenfall ihnen verschlossen ist. Unter der dritten Wurzel der Esche wohnt Hel in der Unterwelt Niflheim, dem Strafort der Verbrecher, und nagt an den Wurzeln. (Die Schuld, die Nothwendigkeit gerechter Strafvergeltung, nagt am Baum der Geschichte.) — D. Mit Vergelmirs Riesengeschlecht hat Odin fort und fort zu kämpfen; an diesem Kampfe hat das Menschengeschlecht Theil zu nehmen. Eigentlich ein sittlicher Kampf; weil aber im Menschen die Begierde herrscht, wird ein Kampfesleben äußerlicher Art daraus, dem Odin als Kriegsgott vorsteht. Die im Einzelkampf gefallnen Helden nimmt er in seinen Saal Walhalla auf, wo sie ihre Kampfspiele fortsezen und dadurch für den lezten Weltkampf sich üben. — E. Von den kriegerischen Asen unterschieden ist das Göttergeschlecht der friedlichen Vanen. Ihr Haupt, Niördr (Gott des Meeres und der Schifffahrt) hat von seiner Schwester und Gemahlin Nerthus (goth. nairthus, Erde) zwei Kinder: Freyr und Freyja, Götter des Friedens, des Feldbau's, Sonnenschein und Regen spendend. (Diese Vanen scheinen ursprünglich die speciellen Götter ackerbautreibender suevischer Stämme gewesen zu sein, Krafft S. 166 ff.) Unter den Asen selber entspricht ihnen Thor (Thonar) Odins Erstgeborener von der Jörd, als Gott des Donners, Regens und Ackerbaus. In der Aufnahme der Vanen unter die Asen symbolisirt sich die Verbindung kriegerischer Stämme mit feldbauenden und die Mischung der beiderseitigen Göttermythen. Nach dieser Aufnahme unter die Asen nehmen die Vanen selber (ganz wie ihre Anbeter) einen kriegerischen Charakter an. Freyja, nun Odins Gemahlin, erscheint als Frigg (Göttin der Ehe), ein Beiname von ihr ist Holda (die Holde.) — F. Die Götter haben Loki und sein Geschlecht (die Midgardsschlange, den Fenriswolf und die Hel) in Bande gelegt (das Böse in die Bande des Gesezes); aber in seinen Banden wächst der Wolf fort und fort. Aber noch ist Einer unter den Asen, Baldur, (d. h. Kraftspender) Frigg's Sohn, von allem Bösen frei und unberührt. Ihn tödtet jezt Loki, und wird dafür mit den Gedärmen seiner eignen Kinder (also im eigenen Neze) gefangen und gefesselt. Auf Erden begangene Verbrechen, namentlich Meineid, Mord und Ehebruch werden in Niflhell furchtbar gebüßt; „der Menschenwürger saugt an der Verstorbenen Leichen" (Wöluspa 44; die Wasser- und Schlamm-Hölle Niflhell ist eine echt heidnisch-germanische, außer christlichem Einfluß entstandene Vorstellung.) Aber trozdem nimmt das sittliche Verderben auf Erden und die Menge der Greuel in der lezten, der „Wolfs-Zeit" wieder so zu, daß der Weltuntergang (ragna rökr, oder die „Götterdämmerung") unvermeidlich ist. Lokis Wölfe verschlingen Sonne und Mond; die Erde bebt; Loki's Fesseln werden dadurch gesprengt, das Land vom Meer (der Midgardschlange) überfluthet; von Süden kommt Surtur, der Wächter der Flammenwelt, und unter ihm zerbricht die Regenbogenbrücke Bifröst. Die Asen, Odin an der Spize,

sen; der Mensch erscheint dem analog als zum Kampf gegen das Böse angelegt; die Fortdauer nach dem Tode, die Vergeltung nach dem Tode, und (in Baldur) sogar der Schimmer einer dämmernden Ahnung eines Erlösers, sind unverkennbar. Wie alt und ursprünglich aber die Grundzüge dieses Glaubens seien, geht theils aus den vom schwarzen Meer bis Island wesentlich gleichen (nur nach der Lautverschiebung verschiedenen) Namen der Hauptgötter, theils aus Herodot hervor, welcher schon die Geten seiner Zeit *οἱ ἀθανατίζοντες* nennt (IV, 93 vgl. 94) weil sie glauben, nach dem Tode zu ihrem Gotte *Ζάλμολξις* (etym. = Halmal) zu kommen. — Der religiös-sittlichen Religion entsprach nun das Volksleben und die Volkssitte. Denn das ganze Leben der germanischen Völker war getragen und bestimmt durch die Hoffnung auf ein Jenseits; die Sitte war gerichtet auf Ordnung, Recht und Mannentreue im öffentlichen, auf Gattentreue und Keuschheit im häuslichen Leben, und aus Verachtung des Körperschmerzes und des leiblichen Todes entsprang ihr Muth, jene Todesverachtung aber aus der Hoffnung eines Lebens nach dem Tode. Da waren der geistig-sittlichen Anknüpfungspunkte so viele und gewaltige, daß es nicht in Verwunderung sezen kann, wenn das Christenthum nicht allein raschen Eingang, sondern auch eine weit innigere und innerlichere Aufnahme fand, als bei den Völkern der alten Welt.

Das Bundesverhältnis, in welches die Gothen 323 mit Constantin traten, wo ihrer 40,000 als socii im römischen Heere dienten, trug ohne Zweifel zu weiterer Verbreitung, namentlich aber zur Organisation des Christenthums unter ihnen bei. Auf dem nicänischen Concil 325 erscheint bereits ein Bischof der Gothen, Theophilus (Socr. h. e. II, 41, Mansi I, 696). Doch darf man daraus nicht etwa schließen, daß damals schon das ganze Volk der Westgothen oder auch nur der größere Theil desselben christlich gewesen sei. Die Bekehrung des Volkes als solchen war erst das Werk des großen Wulfila (geb. 318 gest. 388.)

Einer, 259 aus Kappadocien nach dem Gothenlande gefangengeschleppten christlichen Familie entsprossen, wurde er von seinen selbst schon unter den Gothen herangewachsenen Eltern mit dem deutschen Namen Wulfila d. i. „Wölflein" benannt, doch lernte er von ihnen neben seiner gothischen Muttersprache auch die grie-

---

wappnen sich zum Kampf, fallen aber alle; Surtur verbrennt das Weltall; aber nun steht ein neues Göttergeschlecht, darunter Baldur, aus dem Tode auf, und mit ihm eine neue Welt und neue Menschheit, wo dyggvardrotir („treue Worthalter", Menschen ohne Falsch) in ewigem Frieden „ohne Ende Wonne genießen".

chische Sprache und Literatur kennen. Er wirkte unter den Therwingen (Westgothen) und Taifalen (Daciern) für Ausbreitung des Christenthums, wurde 348 Presbyter oder Bischof (was bei den Gothen noch lange gleichbedeutend war) und bekehrte Viele. Aber so wenig war noch von einer Bekehrung des ganzen Volkes die Rede, daß gerade jezt der Zorn des Volkes gegen die Christen, der Eifer für die alten Götter erwachte, und in einer blutigen Christenverfolgung des Westgothenkönigs Athanarich, 355, seinen Ausdruck fand. Viele starben den Märtyrertod; Wulfila entrann mit einer großen Schaar christlicher Gothen auf byzant. Gebiet, und bekam am Fuß des Hämus ein Asyl für sich und seine Heerde angewiesen, woselbst er bis an seinen Tod als deren Hirte wohnen blieb.

Aber neue Boten des Evangeliums, Audius aus Syrien, und Eutyches aus Kappadocien, verkündigten nun im heidnischen Gothenlande Christum, und auch Wulfila scheint von seinem Zufluchtsort aus auf seine Heimath missionirend eingewirkt zu haben. Weit entfernt, erstickt zu sein, wuchs dort die Zahl der Christen so, daß Athanarich 370 eine zweite Verfolgung begann. Aber zunächst als politischer Gegner und Vorkämpfer der Stämme-Freiheit gegen die centralisirte Königsmacht, trat nun Frithigern dem König entgegen, suchte durch Gunst gegen die Christen in diesen eine Stüze, und so stand bald unter ihm eine christliche Partei oder Volkshälfte der heidnischen des Athanarich entgegen. Die Partei Frithigern's suchte und fand Schuz und Hülfe bei Kaiser Valens, und nun sah Wulfila den Augenblick gekommen, wo er tiefer und nachhaltiger auf sein Volk einzuwirken berufen sei, indem er ihm die h. Schrift in der deutschen Muttersprache in die Hand gab.

Die gothische Bibelübersezung des Wulfila[9]) ist als ein Meisterwerk erster Größe längst anerkannt. Ihr hoher Werth beruht darin, „daß sie bei aller Treue doch durch und durch volksthümlich, echt germanisch ist." Die Größe ihres Einflusses kann daraus abgenommen werden, daß sie bei allen gothischen Stämmen Eingang gefunden hat. Mit und in ihr gab Wulfila seinem Volke zugleich Alphabeth, Schrift, Literatur.

Als nun die Hunnen 375 das Land des Ostgothenkönigs Her-

9) Ueber ihre innere Beschaffenheit s. Krafft S. 240—326, über ihre Textgeschichte Hug's Einleit. in's n. Test. I, §. 130—141. — Unsre wichtigsten deutschen Ausdrücke für christlich-religiöse Begriffe (Gott, Herr, Himmel, Hölle, Missethat, Lust, Schuld, Vergeltung, büßen, erwählen, Sühne, Friede, Reinigung, Vergebung, Trost, garaihtjan = rechtfertigen, Glaube, Gebet, Flehen, Lied u. a.) sind von Wulfila geschaffen, resp. für den christl. Gebrauch umgeschaffen.

manrich überschwemmten, flüchteten sich, von den Ostgothen gedrängt, Frithigern's Westgothen, 200,000 streitbare Männer, also eine Million Seelen, bereits als ein christliches Volk, über die Donau auf byzant. Gebiet, und fanden bei Valens Aufnahme in Thrazien (während Athanarichs heidnische Westgothen und die heidnischen Ostgothen abgewiesen wurden und sich in's Sarmatenland warfen.) Unter jenen hatte nun vollends Wulfila reiche Gelegenheit das Christenthum zu befestigen. Aber wenige Jahre nachher wurden Frithigerns Westgothen durch eine Treulosigkeit des byz. Statthalters Lupicinus, der Frithigerns Leibwache meuchlerisch niederhauen ließ, zu jenem blutigen Kampfe (378) gegen Valens entflammt. Sie riefen jezt den Ostgothenkönig Alarich zur Hülfe gegen den Kaiser herbei. Ehe es bei Adrianopel zur Entscheidungsschlacht kam, war Wulfila der persönliche Ueberbringer von Friedensvorschlägen an den Kaiser; dieser wies sie ab, und erlitt in furchtbarer Niederlage den Tod. Nun überschwemmten die gesammten Gothen das Land — für Wulfila nur eine neue Gelegenheit, das Christenthum zu verbreiten. Wenn nach Frithigern's Tod alle Westgothen unter Athanarich sich einen, so sezt dies voraus, daß dieser, wo nicht selbst Christ geworden, doch an keine Verfolgung mehr dachte. Und durch das Bündnis des Theodosius mit den Gothen (380) ward ja vollends auch der Friede mit dem römisch-byzant. Reiche wieder gewonnen. Wer hätte denken sollen, daß gerade dies Ereignis ein Anlaß ward, daß Wulfila vor Kummer starb?

Für die dogmatischen Streitigkeiten, welche die byzant. Kirche von 318–380 bewegten, hatten die neubekehrten Germanen weder Sinn noch Verständnis noch speculative Vorbildung. Eine Einsicht in jene Streitfrage ihnen zumuthen, heißt: unsinniges fordern. Ihr Christenthum hätte entweder schon krank sein oder unfehlbar erkranken müssen, wenn sie an jenen — an sich und für die speculativ-gebildete Christenheit hochwichtigen — Streitigkeiten einen innern Antheil genommen hätten. Oder was würde man von einem Kinde halten, das über lutherische und reformirte Abendmahlslehre mit Eifer und Vernunft mitdisputirte? Jene Germanen nahmen aber „das Himmelreich auf als Kinder". Weil es ihnen nur um die glaubensfreudige Erfassung der Heilsthatsachen zu thun war, darum erfaßten sie dieselben in der vollen Unmittelbarkeit und unmittelbaren Identität mit dem, was ihres eignen Geisteslebens innerster Kern war. Das war aber die Mannentreue. Das nach der Bekehrung der Sachsen in Sachsen entstandene christliche Volksepos: der Heliant (Heiland), läßt uns, wie Rettberg (I, 248 ff.) so treffend gezeigt hat, einen Blick in

diese deutsche Auffassung der Heilsthatsachen thun. Dort erscheint Christus als ein mächtiger Gefolgsherr, dem die Seinen mit Vasallentreue sich ergeben [10]. „Der germanische Charakter kennt kein höheres Band, als die gegenseitige Treue, wonach der König mit Huld, der Dienstmann mit Dank sich gegenseitig zugethan sind." Ist die Erlösung durch Christum vermittelst der Hingabe an seine Person im rechtfertigenden Glauben der Kern des Christenthums, so ist jene aus der Tiefe deutschen Volksbewußtseins erwachsene Auffassung dieses Kernes die treffendste, adäquateste, solange es sich nicht um wissenschaftliche Präcisirung speculativer Begriffe, sondern um den unmittelbaren Ausdruck einer Glaubensthat handelt. — Ganz dieselbe Art kindlich tiefer Erfassung des Wesens der Erlösung unter echtdeutsch nationaler Form tritt uns aber auch schon in der Bibelübersezung des Wulfila entgegen, wenn er z. B. für fremde orientalische Begriffe entsprechende deutsche, seinen Gothen bekannte, einsezt [11]. Da begreift sich denn leicht, daß auch der „Sohn Gottes" nicht anders, denn in gleicher — nicht bloß anthropomorphischer — Auffassung als ein Königssohn aufgefaßt wird, der seinem Vater ähnlich aber in aller Sohnestreue untergeordnet ist, und daß es den ehrlichen kindlichen Gothen als Wahnwiz erscheinen mußte, wenn jemand behauptete, der Sohn sei *ὁμοούσιος*, d. h. er mache mit dem Vater zusammen Eine *οὐσία* aus (vgl. oben §. 45 bei Anm. 8 u. 9.) So gewiß daher ein christlicher Gothe ein Christ war, so gewiß mußte er Arianer sein. Denn duo si faciunt idem, non est idem! So ist es denn

10) Auf einem Heerzug gegen Teufel und Hölle ist er begriffen; von Jerichoburg zieht er aus; von allen Burgen strömen die Vasallen ihrem lieben Herrn zum Dienste zu; die Bergpredigt erscheint als großer Volkstag, die Zwölfe als seine Feldherrn; er ist der Heiland, der als Gottes eigen Kind seinen Mannen hier Sieg dort ewigen Lohn verleiht. Treu bis in den Tod bei dem Herrn auszuhalten, ist des Gefolgsmanns höchste Pflicht und Ehre, Zweifeln und Zagen ist die größte Sünde; aus dem galiouban („geloben" und „glauben", Glaubenstreue und Glaubensvertrauen) erwächst alle Kraft.

11) So verwandelt er z. B. die Landschaften in „Gaue", die Umwohner in „Beisassen", die Palmen in Fichten (peika-bagms, Pechbäume) die Maulbeerbäume in Hartriegel (baina-bagms) die *ἔκστασις* in Gänsehaut (us-filmei, „Aus-Haut") den *οἰκέτης* in den Dienstmann (thiuth) das Himmelreich in einen Königshof (thiudan-gards) Christum den *βασιλεύς* in einen Volksherrscher (thiudans), den (geistlichen) Kampf in „Trossdienst" d. i. Kriegsdienst (drauhtinassus), die Glaubensgenossen in gasintha (Gesinde, Getreue), die *κατ' οἶκον ἐκκλησία* Col. 4, 16 in eine in-gardis (Schaar von Getreuen, die um den König st) u. s. w. u. s. w.

ganz begreiflich, wenn der edle Wulfila auf seinem Sterbebette von der arianischen Lehre in seinem lezten Vermächtnis bekennt: Ego Ulfila episcopus et confessor semper sic credidi. (Krafft S. 332.) Wenn jener ältere gothische Bischoff Theophilus zu Nicäa das Nicänum mit unterschrieben hat, so hat er das wie ein Kind gethan, und nur der Unverstand späterer byzant. Kirchengeschichtschreiber kann daraus folgern, daß die gothischen Gemeinden ursprünglich mit Bewußtsein orthodox gewesen und durch Wulfila oder Valens zur Kezerei verführt worden seien. Theophilus verstand von der Streitfrage soviel, wie seine Gothen, nämlich nichts. In der nächsten Umgebung der Gothen, in der Kirchenprovinz Mösien, zu welcher Wulfila's Asyl gehörte, herrschte der Arianismus von vornherein; waren nun die gothischen Christengemeinden vom ersten Augenblick an bei ihren nächsten byzantinischen Nachbarn nie einer andern, als der arianischen Vorstellung begegnet, um wievielmehr mußte diese ihrer nationalen Anschauung allein verständliche ihnen auch als die echtchristliche und die Homousie als eine sonderbare Neuerung erscheinen. Daß sie bei Frithigerns Bund mit Valens (370–375) den Arianismus im byzant. Reiche herrschend fanden, mußte sie nur sichrer und gewisser machen. Dazu kam nun, daß Wulfila jene Streitigkeiten, die damals das Reich so heftig erschütterten, in treuer Hirtensorgfalt von seinen im geistlichen Kindesalter stehenden Gemeinden geflissentlich fernzuhalten suchte, als unnüze und schädliche Streithändel; die nicänischen Bestimmungen erschienen ihm ja nicht nur als entbehrlich, sondern auch als irreleitend. Er hielt an der Bestimmung fest, daß Gott als incompositus und simplex den Sohn „voluntate creavit et genuit"; so stehe der Sohn als „secundus deus" zwischen Gott und der Creatur; es sei das ein „magnum mysterium", über das man nicht grübeln solle. Der Creatur gegenüber habe der Sohn non similem suum, dem Vater gegenüber filius est subditus et obediens in omnibus patri, so wie spiritus sctus subditus et obediens in omnibus filio. Hier haben wir wieder den germanischen treuen Vasallen. Wulfila kam es vor allem darauf an, den Begriff des ewigen, unerzeugten, freien Gottes in seiner Reinheit und Einzigkeit festzustellen im Gegensaz zu den aus der Materie entstandenen heidnischen Asen (vgl. Anm. 8).

Erst als Theodosius 380 mit den Gothen jenes Bündnis abschloß, trat eine ernstere Forderung, dem nicänischen Dogma beizupflichten, an diese heran. Im Concil von Constantinopel (380) wurde ja der Arianismus verdammt. Erschreckt begehrten die arianischen Bischöffe, Wulfila an der Spize, ein neues Concil. Es

ward ihnen ein solches in Aussicht gestellt (cod. Theodos. lib. 16, tit. III, 2); als aber die Arianer der Hauptstadt auf den Usurpator Maximus hoffend einen Aufruhrversuch wagten, wurde das 386 erlassene Toleranzgesez aufgehoben, der Arianismus verboten, und jede Abhaltung eines Concils den Arianern untersagt (388). Aus Gram hierüber starb Wulfila noch in demselben Jahre. Bei den Gothen aber blieb der Arianismus herrschend.

§. 67.

Die Bekehrung der Burgundionen (413.) Severin in Pannonien.

Das zweite deutsche Volk, welches als solches in seiner Gesammtheit sich zum Christenthum bekehrte, war das der **Burgundionen** oder **Burgunder**. Ueber seinen Ursprung und seine Geschichte herrscht aber noch soviel Verwirrung, daß ein kurzer kritischer Blick auf dieselbe hier nicht umgangen werden kann. Erstlich hat man die Burgundionen mit den Phrugundern oder Urugundern, die östlich von der Weichsel wohnten [1]), verwechselt, und ihnen daher wunderbare Züge von der Weichsel bis an den Rhein angedichtet. Alsdann hat Zeuß [2]) zwar richtig erkannt, daß die von Mamertinus dicht neben einander genannten Burgundi in der Nachbarschaft der Gothen und Burgundiones am Rhein zwei völlig verschiedene Völker sind [3]); aber über die ersten Size der Burgundionen irrt auch er, und was Orosius von ihrem und ihres Namens Ursprung erzählt, hält er mit Unrecht für eine Fabel.

---

1) Die *Φρουγουνδίωνες* wohnten nach Ptolem. 3, 5 östlich von der Weichsel in der Nähe der Gothen und Boranen, ebenso nach Zosim. 1, 27 u. 31, wo sie *Οὐρουγοῦνδοι* heißen, und scheinen mit den *Οὖργοι* Strabo's (7, p. 306) und den *Οὔρωγοι* des Priscus (p. 158) identisch. Vgl. Zeuß „die Deutschen rc." S. 695.

2) S. 465 ff.

3) Mamert. panegyricus 2, sagt (vom Jahre 291:) Gothi **Burgundos** penitus exscindunt. Rursum pro victis armantur Alani. **Burgundiones** Alamannorum agros occupavere, sed sua quoque clade quaesitos. Alamanni terras amisere sed repetunt. Die Niederlage der östlichen Burgunder erzählt auch **Jornandes** 17: Gepidarum rex Fastida.... Burgundiones paene usque ad internecionem delevit, und es darf nicht irre machen, daß er **sie** „Burgundiones" nennt, denn auch Ptolemäus gibt den Phrugundern im Osten die Endung *Φρουγουνδίωνες*, während er die westdeutschen Burgundionen als *Βουργοῦνται* von ihnen unterscheidet. — Auch Agathias (5, 11) unterscheidet deutlich beide Völker; er nennt die westlichen richtiger *Βουργουζίωνες*, die östlichen *Βουρούγουνδοι*.

Zum erstenmale werden die dem südwestlichen Deutschland angehörigen Burgundionen zur Zeit des Kaiser Probus erwähnt, von Zosimus (1, 68) und zwar als **Βουργούνδιοι**. Wie die Römer 282 genöthigt sind, den limes Romanus aufzugeben und sich auf die Donau- und Rheingrenze zurückzuziehen, da treten neben den Vandalen die **Βουργούνδιοι** als Feinde gegen Probus auf, und zwar nach des Zosimus Darstellung am Rhein. Zeuß (S. 447) hält diese Ortsangabe für falsch, weil er sich die Sitze der Burgunder irrig am Obermain denkt. Aber auch Mamertinus (paneg. 1, 5) nennt 289, also ziemlich um dieselbe Zeit, die Burgundionen neben den Alamannen am Rhein[4]. Daraus folgt nun noch nicht, daß damals schon bis an den Rhein selbst sich ihre Sitze erstreckten, sondern nur, daß sie der Rheingegend und der

---

4) Zeuß stüzt seine Ansicht auf eine Stelle des Ammianus (18, 2). Beim Zug Julians gegen die Alamannen im Jahre 370 (vgl. oben §. 65) kommt Julian ad regionem, cui Capellatii vel Palas nomen est, ubi terminales lapides Alamannorum et Burgundionum confinia destinguebant und schlägt hier sein Lager. Mit Unrecht versteht Zeuß unter Palas den limes Romanus, der in römischem Munde doch gewiß nicht „der Pfahlgraben" geschweige „der Pfahl" hieß. Da nun der limes sich in der Gegend von Hall üller den Kocher und die Jaxt zog, und nordwestlich von dort die Alamannen saßen, so meint er die Burgundionen nordöstlich, mithin am Obermain suchen zu müssen, und versteht unter den Salinen, über deren Besiz sie nach Ammian. 28, 5 mit den Alamannen im Streit lagen, die Salinen zu Hall oder gar zu Kissingen! Allein wenn irgend etwas, so ist dies klar, daß Capellatius kein Name für den limes gewesen sein kann, folglich auch das dieselbe „regio" bezeichnende Palas nicht. Ohnehin war der limes keine „regio." — Von den (auch bei Tac. erwähnten) Grenzsteinen zwischen Burgunder- und Alamannen-Gebiet stehen einige heute noch; der eine bei St. Ingbert, der andre bei Käshofen (nahe Landstuhl) in der bair. Rheinpfalz. Beide gehören einer spätern Periode an, als die Alamannen und Burgunder (406) auf das linke Rheinufer vordrängten. Es wird aber angenommen werden dürfen, daß sie in der Richtung, wie sie gewohnt hatten vorwärts geschritten sind, sodaß demnach die von Landstuhl nach St. Ingbert von Ost nach West gehende Grenzlinie im wesentlichen eine gerade Fortsezung ihrer älteren ostrheinischen Grenze war. Dann wird man bei den Salinen an die zu Wimpfen zu denken haben, bei der Capellatius genannten regio aber an irgend einen zwischen Wimpfen und dem Rhein gelegenen Landstrich, dessen damaliger Name in den Fluthen der Völkerwanderung untergegangen ist, wahrscheinlich aber „Gefäll" (capill..) oder „Fall" (pal...) geheißen hat. Die Wohnsize der Burgunder sind demnach für jene Zeit in der Gegend zwischen dem untern Neckar und Untermain zu suchen; möglich ist, daß die „Riesensäule" auf dem Felsberg bei Bickenbach ebenfalls einer jener lapides terminales war. (Nördlich vom Main saß damals der alamannische Stamm der Bucinobanten Ammian 29, 4.)

Zahl der den Rhein bedrohenden Völker angehörten. Die Rheinebene selber (östlich vom Strom) scheinen damals noch die Alamannen innegehabt zu haben, (wo dann der Zusammenhang zwischen den Bucinobanten am Untermain und den südlicheren Alamannen sich als hergestellt zeigt.) Die Burgunden, auf dem Odenwalde sitzend, lagen dann den Alamannen im Rücken. Unter dieser Voraussezung erklären sich nun alle weiteren Nachrichten. Valentinian, die Grenzfehden zwischen den Burgundionen und Alamannen nüzend, regt jene gegen diese (die Mainz bedrohten) auf; ein burgundischer Heerhaufe dringt sofort bis an den Rhein vor (Ammian. 28, 5; Oros. 7, 32) im Jahre 370, aber nur den Römern selber zum Schrecken; immer neue Schaaren rücken nach; im Jahre 373 (Chronic. Hieron. und chron. Cassiod.) sizt bereits das ganze, 80,000 streitbare Männer zählende Burgundionenvolk am Ostufer des Stromes fest[5]), wie Orosius richtig sagt: als novorum hostium novum nomen[6]). — Im Jahre 406 vollends überschreiten sie, mit den Alanen, Sueven, Vandalen und Alamannen verbündet, den Strom, und sezen sich nun in dem Burgundenreiche des Nibelungenliedes, d. h. nördlich von der Queich und Sickinger Höhe, südlich von Mainz, fest (Chron. des Prosp. Aquit. und Cassiod. ad. a 413); Worms wird ihre Hauptstadt. Ihr König Gunther (Guntiar) ist es, der 412 mit dem in römischen Dienst getretenen Alanenfürsten Goar und im Einverständnis mit den Alamannen, Franken und Alanen den Jovinus zu Mainz zum römischen Kaiser (Gegenkaiser) ausruft.

Wo liegt nun aber der erste Ursprung dieses Volkes?

Ammian sagt (28, 5): jam inde temporibus priscis sobolem se esse Romanam Burgundii sciunt. Und Orosius (7, 32) erläutert näher: hos quondam subacta interiore Germania (das sind die agri decumates zwischen dem limes und der Donau-Rhein-Linie) a Druso et Tiberio per castra dispositos in magnam coaluisse gentem; atque ita etiam nomen ex

---

5) Daß jezt schon die Burgundionen an den Rhein vorgerückt seien, will Zeuß (S. 468) aus dem Grunde bezweifeln, weil damals die Bucinobanten furchtbarer, als je, Mainz bedroht hätten. Aber das konnten sie gewiß dann am besten, wenn die Römer weiter südlich von einem zweiten Feinde beschäftigt wurden.

6) Nicht daß ihr Name schlechthin unbekannt gewesen wäre, sondern daß zu den Namen der Völker, vor denen Rom zitterte, sich nun auch der Name der Burgundionen gesellte, will er sagen.

opere praesumsisse, quia crebra per limitem habitacula constituta burgos vocant[7]). Das alles soll nun (nach Zeuß S. 402) eine alberne Fabel sein, die einer falschen Etymologie des Namens ihre Entstehung verdanke. Sprachlich falsch wäre nun diese Etymologie nicht, denn burg (goth. baurg) heißt Burg, castrum, und gundio heißt Kämpfer. Aber auch Fredegar sagt: Ad Rhenum descenderunt et ibi castra posuerunt, quas burgo vocitaverunt, ob hoc nomen acceperunt Burgundiones[8]). Daß nun Tiberius kriegsgefangene Deutsche nach Gallien an den Rhein, also auf das linke Rheinufer, geschleppt hat (Suet. Tib. 9; Eutrop. 7, 5) dies hat freilich mit dem Ursprung der Burgundionen schlechterdings nichts zu schaffen. Ebensowenig ist umgekehrt daran zu denken, daß die Burgundionen einfacher Weise die Nachkommen derjenigen römischen Legionssoldaten wären, welche Tiberius und seine nächsten Nachfolger in die castra des limes als Besazung legten. Denn daß die Burgundionen ein deutsch-redendes Volk waren, das steht über allem Zweifel[9]). Aber das muß billig auffallen, daß sie gerade in dem Augenblick zum erstenmal in der Geschichte auftreten, wie die Römer durch das Vordringen der Vandalen genöthigt sind, sich aus dem Decumatenland zurückzuziehen. Als Wüste hatten die Römer dies Land angetroffen (s. oben §. 65, Caes. b. g. 4, 3; 6, 23); sie werden nun schwerlich an der äußersten Grenze in ihren Castellen, den Feind im Gesicht, gesessen sein, ohne irgend eine Bevölkerung hinter sich zu haben. Der von den Sueven verwüstete Landstrich wird also von ihnen bevölkert worden sein; aus Vindelicien und andern Nachbarländern wird eine Bevölkerung über die Donau, aus der Provinz Germania prima (linkes Rheinufer von Straßburg bis Mainz) eine solche über den Rhein geführt worden sein. Aus dieser, den Römern gehorsamen Mischbevölkerung rekrutirten sich dann auch die den limes besezt haltenden Cohorten, und so wiederum lernte die Bevölkerung castra, Burgen, bauen, also

7) Dasselbe wiederholt Isidor v. Sevilla (im 7. Jahrhundert) opp. ed. Rom. tom. II, lib. 9, pag. 413.

8) Natürlich soll damit nicht gesagt sein, daß sie erst bei ihrer Ankunft am Rhein Burgen zu bauen angefangen hätten, sondern daß dies bei ihnen Stammesgebrauch und darum Veranlassung ihres Namens war. Ein classischer Autor würde vocabant und acceperant gesezt haben.

9) Ihr König führte (Ammian. 28, 5) den Titel Hendinos, d. i. das gothische kindins, Herrscher; ihr Oberpriester den Titel Sinistus, = dem gothischen sinista, Aeltester (Superl. von sins, alt.)

römische Vertheidigungskunst. — Als aber die Römer 282 den limes aufgeben mußten, da ist es wiederum begreiflich, daß diese burg-gundionische Bevölkerung, wie sie fort und fort deutsch redete, so ihrer Stammes-Verwandtschaft folgte und sich auf die Seite der eindringenden Vandalen schlug.

Bei dieser Annahme erklärt sich nun auch, in welchem Sinne die Burgundionen sich eine soboles Romana nannten und nennen durften. Sie waren Nachkommen römischer Besazungen, Nachkommen der auf Kriegsfuß gestellten Einwohner der römischen Militärgrenze. Denn das ist wohl sonnenklar, daß bei Angriffen auf den limes nicht nur die Cohorten in den castris, sondern auch die Umwohner zur Vertheidigung werden herangezogen worden sein. So entstand jene gens bellicosa et pubis immensae viribus affluens, wie Ammian (28, 5) sie schildert, jenes Volk, das vor allen andern deutschen Stämmen die römische Kunst des castra-bauens als unterscheidendes Merkmal voraushat, und darum von den andern als das der Burg-Kämpfer bezeichnet wird oder auch sich selber so bezeichnet. Und wenn nun vollends ihr (zwischen 486—501 verfaßtes) Gesezbuch in reinerem Latein geschrieben ist, als alle andern lateinischgeschriebenen Gesezbücher germanischer Völker, wenn sie in ihre Geseze einzelne römische Rechtsinstitute (z. B. Schenkung und testamentifactio) geradezu aufgenommen haben, ja ausdrücklich auf das röm. Recht als auf eine subsidiäre Rechtsquelle hinweisen, so ist dies nur ein Beweis mehr für die Richtigkeit obiger Anschauung.

Es ist diese Einsicht in den eigenthümlichen Ursprung des Volkes aber durchaus nöthig, um die Geschichte seiner Bekehrung verstehen zu können. Orosius (7, 32) berichtet um das Jahr 417, daß die Burgunder „jezt" sämmtlich Christen, und zwar katholischen (nicht arianischen) Glaubens geworden seien, und freundlich und sanft im Gehorsam gegen „unsre Geistlichen", die von ihnen aufgenommen worden, leben und mit den von ihnen besiegten Galliern non quasi cum subjectis sed vere cum fratribus christianis verkehren. Daß sie jezt sämmtlich Christen geworden, (omnes christiani modo facti) nicht, daß zuvor keine Christen unter ihnen gewesen, sagt Orosius [10]). Offenbar war die Bekehrung des Volkes als solchen

10) Wenn Socrates h. e. 7, 30 das ganze Volk erstlich als ein Handwerke treibendes, ruhiges, schwaches, von den Hunnen oft geschlagenes schildert, und sie dann aus Furcht vor den Hunnen (!) zum Christenthum fliehen, sieben Tage lang in einer gallischen Stadt unterrichtet werden und am achten Tage 80,000 mit einander getauft werden, und dann die Hunnen besiegen läßt,

nur der Schlußstein einer schon lange begonnenen Bekehrung Einzelner und Vieler. Wo und woher aber hatten diese Burgundionen das Christenthum kennen lernen? Wie erklärt sich ihre Willigkeit, als Volk sich demselben zu unterwerfen? Wie kommt es, daß sie dem orthodoxen Bekenntnis zufallen?

Das alles wird völlig erklärlich, wenn sie bis 282 innerhalb des limes Romanus unter römischer Hoheit und im Verkehr mit den Römern und den Vindeliciern Rätiern und Norikern gelebt hatten. Diese Provinzen südlich von der Donau waren, als 451 die Hunnen einbrachen, bereits völlig christlich; es erhellt dies aus der Geschichte des Severinus, die dessen Schüler Eugippius verfaßt hat. Severin, ein frommer Einsidler unbekannter Herkunft, kam von Osten her in die durch die Hunnen verwüsteten Länder, rettete die Trümmer der zerstörten Gemeinden in Klöster, richtete Armenpflege ein, predigte, tröstete, vermittelte zwischen Siegern und Besiegten, Part und Widerpart, und starb nach segensreicher Thätigkeit um 480. Als die lezten Römer den Rückzug über die Alpen antraten, 487, nahmen seine Schüler seinen Leichnam nach Italien mit. Nun geht, obwohl Severin's Thätigkeit hauptsächlich den Gegenden östlich vom Inn angehörte, dennoch aus seiner Lebensbeschreibung soviel deutlich hervor, daß die römischen Donauprovinzen im vierten Jahrhundert völlig christlich waren und das Heidenthum sich nur heimlich und unter christlichem Deckmantel zu zeigen wagte, während gleichzeitig zu Rom das röm. Heidenthum noch offen und keck sein Haupt erhob. Dies läßt mit Sicherheit darauf schließen, daß bereits in der Zeit vor Constantin das Christenthum nördlich von den Alpen größere und durchgreifendere Fortschritte gemacht hatte, als in Italien; denn wäre bei Constantins Regierungsantritt das keltische Heidenthum in Noricum Rätien und Vindelicien noch so fest im Volke wurzelnd gewesen, wie in Rom das römische Heidenthum, so würde bei diesen „Barbaren" sich nach Constantin neben der christlichen Kirche eine ungetaufte heidnische Bevölkerung viel gewisser erhalten haben, als in Rom.

Bis 282 lebten die Burgundionen unter römischem Scepter; bis 24 Jahre vor Constantins Regierungsantritt. Damals waren schon die Toleranzedikte des Gallienus (260—268) erschienen, und von der diocletianischen Verfolgung blieb bekanntlich Gallien und

---

so trägt diese Erzählung, von der auf allen Punkten so ziemlich das Gegentheil erwiesen ist, den Charakter der Sage deutlich genug an der Stirne. Die gleiche Sage findet sich auch im Wolfdietrich, wo übrigens doch 14 Tage auf das Taufen allein verwendet werden.

somit wohl auch das Decumatenland, wenigstens sicher dessen westlicher Theil verschont. Die Annahme, daß schon damals das Christenthum unter den Burgundionen Eingang gefunden, ist also durchaus gerechtfertigt. Der Rückzug der Römer 282, und die Verbindung mit den Vandalen war freilich einer weiteren Ausbreitung des Christenthums nicht günstig, und es mögen die Bekenner desselben in dieser Periode wohl keinen leichten Stand gehabt haben. Als nun aber die Burgundionen von 370 an von neuem mit den Römern in Berührung kamen, da mußten sie, gerade vermöge ihrer römischen Civilisation, geneigter sein, als andre Germanen, das Christenthum anzunehmen. Daß sie ihrerseits stolz waren, eine soboles Romana zu sein, steht nach Ammian fest. Bereits 412 finden wir sie mit den Römern in freundlichem Vernehmen; sie geben im Verein mit den am Rhein und in Gallien stehenden Legionen dem römischen Reich einen Gegenkaiser. Dies muß nun die Zeit gewesen sein, wo sie christlichen Geistlichen des röm. Reiches, also Katholikern, willigen Eingang verstatteten, und in raschem Verlaufe in Masse sich bekehrten [11]).

---

11) Woher diese Geistlichen kamen, ist nicht zu ermitteln. Zunächst möchte man an Kleriker des benachbarten Gallien denken. Eine interessante Spur läßt es aber als wahrscheinlich erscheinen, daß wenigstens einer der hervorragendsten Burgundenbekehrer von Xanten am Niederrhein gebürtig gewesen sein müsse. Es war nämlich die St. Victorskirche in Guntersblum bei Worms (und Guntersblum hat seinen Namen jedenfalls von jenem Burgundionenkönig Gundiar oder Gundahar, der auch im burg. Gesezbuch, als Nachfolger Gislahar's, genannt wird) von urältester Zeit bis zum Jahr 1237 mit all' ihren Zehnten u. Gilten Patronat und Allod der Chorbischofskirche zu St. Victor in Xanten, ohne daß man erfährt, wie leztere in diesen Besiz gekommen. (Siehe die Dokumente in Heber's „vorkaroling. christl. Glaubenshelden am Rhein" Frankfurt a. M. 1858, S. 354 ff. — einem in andrer Hinsicht freilich sehr unkritischen Buche.) Nun wurde der lezte Märtyrer der dioclet. Verfolgung im Orient, Georg, von der Kirche in sinnreicher Symbolik als Drachentödter dargestellt (der Drache als bibl. Symbol der Finsternis und des Heidenthums); ebenso aber verehrte das Abendland neben jenem Georg, und wie es scheint schon früher als ihn, einen Drachentödter St. Victor, einen Märtyrer, der zu Mailand starb (303). Aber auch Xanten rühmt sich, einen St. Victor besessen zu haben, ebenso Marseille, Genf; es scheint daß man überall irgend einen späten oder lezten Localmärtyrer mit diesem halb-appellativischen Namen als den, der das Heidenthum vollends besiegt habe, bezeichnete. Die sagenhaften Traditionen über diese einzelnen Märtyrer, wie sie in den Actis Martyrum erscheinen, haben natürlich keinen hist. Werth; aber merkwürdig ist, daß nicht allein Worms einen Victor als seinen ersten Bischof nennt, sondern auch die dem Nibelungenlied zu Grunde liegende Sage den Drachentödter Sifrid (der nichts als

Später schlug die Freundschaft mit den Römern in Feindschaft um; wie und warum, ist nicht klar, wahrscheinlich wollten die Römer die Aufstellung des Gegenkaisers Jovinus bestrafen; wenigstens erzählt das Chronikon des Idatius; Burgundiones, qui rebellaverant, a Romanis duce Aëtio debellantur (436). Es scheint ein mehrjähriger Krieg gewesen zu sein; 20,000 Burgundionen sollen gefallen sein. Aber ein noch härterer Schlag stand ihnen bevor; 450 brach die Macht der Hunnen unter Attila von Osten herein; Gunther nebst einem großen Theile seines Volkes fand im Kampfe mit ihnen den Tod. Der Rest des Volkes zog nun rheinaufwärts und sezte sich am Juragebirge fest. Nach dem im vorigen §. bemerkten kann es nicht auffallen, daß die Burgunden nach dieser Katastrophe, wo sie nun außer Beziehung mit den Römern treten, sofort auch den orthodoxen Glauben mit dem, ihrer germanischen Anschauung zusagenderen Arianismus vertauschen.

§. 68.

Die Bekehrung der Franken durch Remigius (496.)

Quellen:

Gregorius Turonensis hist. Francorum Buch II. Remigii epistolae in Bouquet rerum Gallic. et Francic. scriptores tom. IV (Paris 1739.) Vita Remigii v. Hincmar v. Rheims.

Die ripuarischen Franken fochten an der Seite der Römer, als diese unter Aetius auf der catalaunischen Ebene (451) die Hunnen zurückwarfen. Während diese durch Italien nach Pannonien zurückzogen, rückten die Franken in die verwüsteten Gaue, die die Burgunder verlassen hatten ein; südwärts von ihnen (von der Queich an) behaupteten sich die Alamannen. Die Salier hatten ihren König Childerich aus Unzufriedenheit mit seiner Herrschaft verjagt

---

ein in's Ritterthum und in's Deutsche echtgermanisch — und zwar nicht ohne Reminiscenz an die heidnische Sigurd-Sage — übersezter Drachentödter Victor ist) von Xanten nach Worms kommen läßt. Wie diese Sage sich gerade im Burgundionenlande bei Worms localisirt hatte (der Drachenfels mit der Drachenkammer im westrheinischen Odin-Wald, d. h. dem Haardtgebirg, vgl. Panzer's Beitr. I, 205) ist bekannt. Der Name Nibelung dagegen gehört nicht der Sage an, sondern ist geschichtlich, ebenso wie die Namen Gunther und Giselher. Acht Glieder des adeligen Geschlechtes Nibelung kommen von 774 bis 1243 in der Stadt und Umgebung von Worms, meist als Domherrn und Pröbste, urkundlich vor. Im Kloster Lorsch war ihre Familiengruft. (Vergl. unten §. 111 Anm. 4.)

und sich freiwillig unter röm. Hoheit gestellt; aber der lezteren wurden sie noch schneller müde, nahmen Childerich wieder auf, und jagten die Römer aus ihrem Gebiete fort. Dies war aber nur der Anstoß zu folgenreicherem Vordringen. Childerichs tapferer Sohn, Chlodwig, griff den röm. Statthalter Syagrius ohne Anlaß auf dessen eignem Gebiete an, und vernichtete mit ihm den lezten Rest römischer Herrschaft in Gallien (Schl. b. Soissons **486**,) sodaß die Franken nun südwärts bis an die Loire herrschten, wo das Reich der Westgothen begann. — Nun kam es am Mittelrhein zwischen den Ripuariern und den Alamannen zu Grenzfehden; die ersteren, von den Alamannen gedrängt, riefen ihre salischen Stammverwandten herbei, und Chlodwig schlug nun (**496**) die Alamannen[1]) aufs Haupt, und machte sich ihren Stamm und ihr Gebiet unterthänig.

Und bei dieser Gelegenheit wurde Chlodwig Christ, und gab dadurch den Anstoß auch für sein Volk, das Christenthum anzunehmen. Wie bei den Burgundern, so war auch bei den Franken dieser Schritt nicht unvermittelt, sondern durch den langen friedlichen wie kriegerischen Verkehr mit den Römern vorbereitet. In ein christlich gewesenes Land waren die Ripuarier am Rhein eingerückt, als sie Köln und (463) Trier eroberten; Franken lernten in römischer Kriegsgefangenschaft oder in freiwilligem römischen Kriegsdienst das Christenthum kennen[2]); Römer brachten dasselbe in fränkische Kriegsgefangenschaft mit. Friedlicher Verkehr hatte schon zu Kaiser Julians Zeit, und jezt wieder zur Zeit der Vertreibung Childerichs stattgefunden. Dazu kam die geistige Abhängigkeit der wilden Franken von den gebildeten Ueberwundenen, und ihr kindlicher Respekt vor der röm. Sprache und Bildung[3]); dazu der Nimbus des römischen Kirchengeprängs, sodaß sie bald aufhörten, die Kirchen zu plündern. Ueber das alles hatte nun Chlodwig eine christliche burgundische Prinzessin, Chlotilde, zur Gemahlin, welche nicht abließ, ihm anzuliegen, daß er sich solle taufen lassen. Daß „der Christengott nicht aus dem alten Göttergeschlecht stamme", war ihm lange Zeit ein Stein des Anstoßes; und doch

---

1) Schwerlich bei Tolbiacum (Zülpich), welcher Ort von keinem Quellschriftsteller genannt, nur auf dem Wege höchst unsichrer Conjektur erschlossen ist. Vgl. Rettberg I, S. 265 Anm.

2) So fanden die Franken bei der Eroberung von Trier den gebornen Franken Arbogast d. Jüngern, einen Christen, als röm. Befehlshaber vor, und ließen ihn dann in ihrem Dienst auf dem gleichen Posten.

3) Ihr eignes Gesezbuch verfaßten sie lateinisch, und commentirten es durch keltische Glossen.

kämpfte es in ihm; er duldete es, daß sein erstgebornes Söhnlein getauft ward, und obwohl er in dessen bald erfolgtem Tode eine Rache der Götter sah, duldete er dann doch wieder die Taufe des zweiten Sohnes. Daß Chlotilde keine durchläuterte Christin war, zeigte sie durch die wildgermanische Art, wie sie auf der Brautfahrt durch Verbrennung von Dörfern an ihrem tyrannischen burgundischen Oheim sich rächte; und dennoch kann nur Plattheit das Christenthum jener Zeit für äußerliche Heuchelei erklären. Wie in der corinthischen Gemeinde noch Blutschande vorkam und das Gewissen in Bezug auf geschlechtliche Vergehen erst nach und nach geweckt werden mußte, so konnten auch die germanischen Begriffe von Kriegsehre und Rachepflicht nicht auf Einen Tag ausgerottet werden. Darum fühlten jene Germanen doch eine überlegene heilige Macht, und unterwarfen sich ihr, weil sie ihren künftigen reinigenden Einfluß ahnten und sich dessen bedürftig fühlten. So war es auch der wilden Chlotilde Ernst, wenn sie ihren Gemahl zur Taufe zu bewegen suchte. — Als nun Chlodwig in der Alamannenschlacht den Feind siegreich vordringen sah, da rief er den Gott seiner Gemahlin an: „Jesu Christ, den sie Gottes Sohn nennen; meine Götter verlassen mich; hilf du mir, so will ich an dich glauben!" Er hatte also im bestimmten Vertrauen auf seine Götter die Schlacht begonnen; sie hatten ihn verlassen; wenn nun Christus ihm half, so hatte er darin den Thatbeweis der Ueberlegenheit Christi über Wuotan. Es lag in diesem Gebet und Gelübde wohl mehr wahrer Glaube als in manchem, was wie Glaube aussieht und bloße Reflexion ist; denn Gotte Thaten zuzutrauen, ist des echten Glaubens Kern. Christus gab ihm den Sieg, und treu dem Gelübde, ließ er (Weihnachten 496) zu Rheims von dem ihm ohnehin befreundeten dortigen Bischof Remigius nebst einigen Hunderten seiner nobilissimi sich taufen [4]); bald folgten mehrere Tausende seiner Mannen seinem Beispiel. Remigius wurde zum Danke mit dem Remigiusberg und den nahen Orten Kosla (Kusel) und Gleni (Alten=glan) beschenkt.

Wenngleich es aber Chlodwig und wohl auch den meisten seiner Edlen mit ihrer Bekehrung und Taufe Ernst war, so bildet nichtsdestoweniger die Bekehrung des Frankenvolkes mit der des Gothen=

---

4) Remigius forderte ihn niederzuknieen auf mit den Worten: Mitis depone colla, Sicamber; adora quae incendisti, incende quae adorasti (Greg. Tur. 2, 31.) Als Chlodwig die Leidensgeschichte Christi verlesen hörte, rief er aus: „Wäre ich mit meinen Franken dabeigewesen, so wäre solche Schmach nicht ungerächt geblieben."

volkes, trozdem daß jene dem katholischen, diese dem arianischen Bekenntnis beitraten, einen unvortheilhaften Gegensaz. Von vornherein waren die Franken ein wilderer und zügelloserer Volksstamm; während sämmtliche übrige deutsche Stämme als Völker vorrückten, Weiber und Kinder in der Wagenburg mit sich nehmend, so war es bei den Franken stehende Sitte, daß die Verheiratheten in dem bereits eingenommenen Landstrich sizen blieben, die streitbare ledige Jugend aber als „Gefolgschaft" allein auszog zu neuer Eroberung und Gebietserweiterung, wo dann die Verwilderung und Zügellosigkeit eines Kriegsheeres, Grausamkeit und Weiberraub, und die schlimme Rückwirkung auf den Stammescharakter nicht ausbleiben konnte. Sodann war die gallische Christenheit und Kirche, mit welcher sie in Berührung traten und sich vermischten, eine tiefverdorbene, mit allen Greueln römischer Verderbnis besudelte[5]. Und zu dem allem kam nun noch der eine folgenreiche Umstand, daß, während bei den Gothen das Christenthum von unten nach oben, wider den Willen des Königs und der Mehrheit, sich Bahn gebrochen hatte und durch Verfolgungen geläutert worden war, bei den Franken es vielmehr von oben nach unten eingeführt wurde. Dies hatte den doppelten Nachtheil, daß bei den Vornehmen, die sich taufen ließen, unlautere Motive immerhin mitwirken mochten[6], beim geringen Volke aber das Heidenthum und der Gözendienst sich

---

5) Vgl. die entsezlichen Sittenschilderungen, welche B. Salvian von Trier von der gall. Christenheit seiner Zeit entwirft. Salv. de gubernatione dei (im Jahr 455.) Unersättliche Habgier, die auf Kosten der ärmeren Klassen befriedigt wurde; Völlerei, (während Trier von den Franken belagert ward, gewannen es die Einwohner nicht über sich, ihren Trinkgelagen sich zu entreißen); Zänkerei, Verleumdung, Gotteslästerungen, Mordthaten; Schauspielwuth (Freude an den reinheidnischen Kämpfen zwischen Menschen und wilden Thieren; wenn gleichzeitig mit einem Gottesdienst Theater sei, sei ersterer leer, lezteres gefüllt) Ehebruch (selbst öffentlich im Theater werde fleischlicher Ehebruch vor Aller Augen vollzogen), unnatürliche Unzucht (Röm. 1, 26 ff.) und gänzliche Zerstörung des Familienlebens. — Es ist beachtenswerth, daß Salvian im Gegensaz hiezu die Gothen Sachsen und Vandalen (nicht aber die Franken) wegen ihrer vollkommenen Sittenreinheit, Keuschheit und ehelichen Treue rühmt. Auch wo diese Stämme erobernd einbrachen, bewahrten sie gegen die Einwohnerinnen ihre Enthaltsamkeit.

6) Wohl hat Chlodwig sein Volk nicht zur Taufe gezwungen; nur Achtung vor der Kirche hat er verlangt. Diese aber mit eiserner Strenge. Einen seiner Großen, der ein aus einer geplünderten Kirche geraubtes Gefäß zurückzugeben sich weigerte, hat er mit seiner francisca (Streitart) eigenhändig niedergehauen (Greg. Tur. 2, 27). Childebert I. aber hat (558) das Heidenthum geradazu durch ein Gesez verboten.

anfangs offen, später heimlich, forterhielt[7]). Bei beiden konnte unter solchen Umständen von einer echten eigentlichen Herzensbekehrung und christlichen Läuterung des Lebens nicht wohl die Rede sein.

Schon der weitere Verlauf von Chlodwigs Eroberungskriegen beweist dies. Von seiner christlichen Gemahlin angetrieben, unternahm er (501) einen Rachekrieg gegen die Burgunder. Und da die Westgothen diesen beistanden, wendete er sich nun gegen sie, schlug sie **507** bei Vouglé, und eroberte ihr Reich bis an die Pyrenäen. Aus bloßer Herrschsucht wollte er endlich auch die ripuarischen Franken sich unterwerfen, stiftete den dortigen Königssohn Chloderich an, den eignen Vater Sigbert meuchlings zu ermorden, ließ dann Chloderich selbst meuchlings tödten, und ergriff vom ripuarischen Franken Besiz. Nachdem Chlodwig 511 gestorben, so stellt sich in der Geschichte seiner nächsten Nachfolger eine Geschichte endloser Greuelthaten dar. Zwar seine vier Söhne regierten in Einigkeit das unter sie vertheilte Reich, und vergrößerten dasselbe durch die Eroberung von Burgund (534) und von halb Thüringen (527). Von 561 an traten aber an die Stelle der äußeren Eroberungen innere Bürgerkriege und Greuelthaten[8]).

In welchem Zustande nun die Kirche als solche sich befand, läßt sich leicht ermessen. Der Clerus selber, welcher bis um 600, wo im westlichen Theile des Reiches (Neustrien, westlich von der Maas) völlige Verschmelzung der Franken mit den Keltoromanen eintrat, fast ausschließlich aus den lezteren sich rekrutirte, hatte die Verderbnis der gallischen Kirche als Erbtheil überkommen. Wohl

---

7) Noch in der Mitte des 6. Jahrhunderts existirten unter den Franken Gözenhaine mit Opferdienst, und die Könige wagten keine Gewalt dagegen anzuwenden. Hauptsächlich aber mischte sich heidnischer Aberglaube in's Christenthum hinein, namentlich die Anwendung von Votivbildchen erkrankter Glieder, welche man anfangs in den Gözentempeln, später in den christlichen Kirchen vor Heiligenbildern aufhängte, um Heilung zu erlangen oder für die erfolgte zu danken; der Gebrauch von Amuletten; das Schlachten von Ebern einst an heidnischen, jezt an christlichen Festen; der Glaube an üble Vorbedeutungen u. dgl. m.

8) Chilperichs Gemahlin Galeswintha wird von seinem Kebsweib Fredegunde ermordet; ebenso sein Bruder Sigbert, der Gemahl von Galsewinthens Schwester Brunhilde; den dritten Mord begeht Fredegunde am eignen Gatten, dessen sie überdrüssig geworden, und nun sendet sie gegen Brunhilde, vergeblich zwar aber ungestraft, zwei Paare von Clerikern als Meuchelmörder. Brunhilde ihrerseits hezt ihre eignen Enkel zum Kriege widereinander auf u. s. w. u. s. w.

stritt er eifrig um das Vorrecht, daß Cleriker vor Gericht nicht ohne Zuziehung von Clerikern sollten verurtheilt werden können; wohl wurden die von den Hunnen und den Franken selber zerstörten Kirchen nicht ohne Eifer wieder aufgebaut; auch ist ein gewisser gesezlich-pädagogischer Einfluß der Kirche auf die Bevölkerung nicht in Abrede zu stellen; allein bei ihrer eignen innern Gesunkenheit hatte diese Kirche Mühe, auch nur gegen die allergröbsten heidnischen Misbräuche (blutschänderische Ehen, Raub und heidnische Sitte) troz wiederholter Concilienbekrete auch nur mit einigem Erfolg anzukämpfen; das Volk zu christlichem Glauben und Wandel zu bekehren, davon war gar keine Rede; nicht einmal das noch vorhandene offene Heidenthum zu überwinden hatte die Kirche die Macht; in Neustrien übernahm es statt ihrer die Staatsgewalt, auf dem bequemen Wege der Polizei das Heidenthum zu verbieten; der austrasische Theil des Reiches war noch zum größten Theile von Heiden bevölkert; die vereinzelten christlichen Kirchen lagen dort wie Oasen mitten in einer Wüste. Es bedurfte andrer, mit höheren Kräften heiligen Geistes ausgerüsteter Werkzeuge, um diesen Völkerstämmen (den Ripuariern, Chatten, Alamannen und den in Vindelicien und den Nordgau um 550 eingerückten markomannischen [9]) Bajovaren) das Evangelium zu bringen.

§. 69.

Die keltisch-evangelische Kirche in Schottland, Irland und Angelsachsen. (432—673.)

Quellen:

Beda venerabilis, (brit. Abt † 735) ecclesiasticae historiae gentis Anglorum libri quinque.

Lingard history and antiquities of the Anglo-Saxon church, London 1845. Collier Staats- u. Kirchengeschichte von Irland 1845. Hetherington hist. of the church of Scotland.

Vgl. Ebrard die culdeische Kirche des 6., 7. u. 8. Jahrhunderts, Stück 1—4 in Niedner's Zeitschr. f. hist. Theol. 1862 Heft 4 und 1863 Heft 3—4.

Auf den beiden Inseln Großbritanniens hatte die christliche Kirche in ihrem alten urchristlichen vorconstantinischen Zustande sich erhalten, und war durch Leiden und Trübsale rein erhalten, auf die Bibel zurückgeführt und neu geläutert worden. Das Christenthum war schon in der vorconstantinischen Zeit unter und mit den

9) Vgl. Zeuß S. 364 ff.

Römern nach dem südlichen Britannien gekommen; mancherlei Spuren lassen aber vermuthen, daß auf dem Wege der Schifffahrt und des Handelsverkehrs fort und fort auch mit der orientalischen Kirche Berührungen stattfanden. Die Erhebung des Christenthums zur Staatsreligion mochte in Britannien in minderem Grade ihre verderblichen Wirkungen äußern, weil die Kirche dort durch die Nachbarschaft wilder heidnischer Barbarenvölker, der Britonen, Scoten und Pikten, Gefahren und Trübsale genug zu bestehen hatte, um rein erhalten zu werden. Hiezu kam nun im Jahre 449 der Einfall der Angeln und Sachsen, welche aus ihren Sizen an der Elbe und Weser unter Hengist und Horsa über die Nordsee fuhren, die südliche Hälfte Britanniens eroberten und barbarisch unterdrückten, und ihre sieben, bald in wilden gegenseitigen Kriegen stehenden, bald unter einem Oberkönig (Bredwalda, d. i. Britenwalt) vereinigten Königreiche gründeten. Es waren die Königreiche Essex (London) Kent (Dover) Sussex (Brighton) Westsex (Portsmouth, Plymouth) Mercy (Bristol Glocester Oxford) Ostangeln (Cambridge) und Northumberland (York, Hull). Die christlichen Britonen wurden theils Sklaven des Erobervolkes, theils flohen sie westwärts in das heutige Wales und Cornwales, wo sie die Scoten (einen eingewanderten irischen Volksstamm) und die völlig wilden (nacktgehenden) Pikten zu gefährlichen Nachbarn hatten. Nach Patriks sowie nach Gildas (Galland bibl. patr. t. XII) Zeugnis trat hier eine Verwilderung unter den Christen ein; „sie gehorchten nicht mehr den guten Lehren ihrer Priester". Durch Raubzüge der heidnischen Iren, welche Tausende von ihnen als Sklaven fortschleppten, wurden sie schwer gezüchtigt. Aber gerade durch diese Trübsale wollte der Herr sich sein Werkzeug zurüsten, durch welches er seine zerstörte Kirche neu bauen wollte. Ein um 400 geborner Scote, Succath, auch Patrik (Patricius) genannt [1]), wurde als Jüngling bei einem jener Raubzüge 432 nach Irland als Sklave geschleppt; er war der Sohn eines christlichen Diaconus, der Enkel eines Presbyter, selbst aber innerlich vom Evangelium unberührt. Durch die unsäglichen Leiden sechsjähriger Sklaverei, wo er das Vieh hüten mußte, ward sein Herz gebrochen, Liebe zum Herrn und ein feuriger Gebetsgeist in ihm entzündet.

---

1) Einzig sichre Quelle über ihn: seine Confessio (in Patricii opuscul. ed. Waraeus Lond. 1658 und in Acta Sanct. Boll. Mart. II, 533). — Eine Biographie von Jocelinus aus dem 12. Jahrh. ist legendarisch und werthlos. Ebenso die irische Präfatio zum hymnus in Patricium, in Todd the book of hymns of the ancient church of Ireland, Dublin 1855 S. 26 f.

Es gelang ihm, der Sklaverei zu entrinnen, und nun widmete er sein ganzes Leben dem Dienste des Herrn. Allem Anschein nach ist er mit orientalischen Seefahrern und durch sie mit dem oriental. Christenthum in geistige Berührung getreten, weil sich in der von ihm gegründeten Kirche die Kenntnis der griechischen Sprache und Kirchenliteratur findet. Sein persönliches Arbeitsfeld war das heidnische Irland. Hier entfaltete er seine gesegnete Missionsthätigkeit. Wenn er eine Anzahl Heiden bekehrt und getauft hatte, zog er mit ihnen und ihren Familien weiter in eine noch völlig heidnische Gegend, gründete hier eine Niederlassung, (Missionsstation, coenobium wobei man nicht an „Klöster" zu denken hat; denn die altbritische Kirche wußte bis in's 7. Jahrhundert nichts vom Cölibat), bekehrte die Umwohner, sandte dann neue Glaubensboten zur Gründung neuer Missionsstationen aus, und überzog so ganz Irland mit einem Nez von christlichen Niederlassungen. Er selber bezeugt unter demüthiger Anerkenntnis seiner Schwachheit, daß der Herr sich seiner zur Bekehrung vieler Tausende von Heiden bedient habe. Ein Jahrhundert nach ihm ist ganz Irland auf diese Weise zum Christenthum bekehrt.

Aber der Missionsgeist dieser irischen Kirche war so kräftig und lebendig, daß er sie frühzeitig trieb, auch außerhalb Irlands das Evangelium zu verkündigen. Schon um 500 wanderte ein irischer Glaubensbote, Fridolt, auf das Festland (s. §. 70); hauptsächlich aber strömte von Irland aus der reichste Segen auf Schottland, Britonien (Wales und das jezige Südschottland) und Angelsachsen zurück. Zunächst richteten jene „Männer Gottes", (irisch keli De daher lateinisch Kelledei, später Culdei) wie sie vom Volke genannt wurden, jene Culdeer, wie wir ihre Kirchgemeinschaft bezeichnen wollen (obgleich die Form Culdei sich erst vom 8. Jahrh. an in Gebrauch findet), ihren Blick auf Patriks Vaterland, sezten sich mit den dortigen Resten der christlichen Kirche in Verbindung, und gründeten auch in Schottland Cönobien. Ursprünglich scheint das irische Cönobium Dear-magh das Primatcönobium gewesen zu sein, welches alle übrigen regierte; im Jahre 565 kam Columba (irisch Colum) der ältere von Irland nach Schottland herüber, predigte den wilden Pikten Christum, bekehrte sie, und sie schenkten ihm ein Inselchen Hy (sprich Hei), auch Jona genannt, an der Westküste Schottlands, (westlich von der Südspize der Insel Mull, südlich von Staffa) wo er ein Cönobium gründete. Auf dies, sehr sicher und zugleich sehr bequem (weil nahe an Schottland) gelegene Cönobium wurde nun der Primat über die Culdeerkirche verlegt.

Ehe wir deren weitere Ausbreitung betrachten, müssen wir ihre innere Art und äußere Verfassung kennen lernen. Ihrer innern Art nach kann sie mit Fug und Recht als eine evangelische bezeichnet werden; nicht nur, weil sie romfrei war und wo die päbstliche Kirche mit ihr in Berührung trat, stets die Autorität Roms unter Berufung auf die alleinige und oberste Autorität der heil. Schrift mit Beharrlichkeit von sich gewiesen hat [2]), sondern vor allem, weil sie in ihrem innern Leben von dem formalen und materialen Prinzip der evangelischen Kirche durchdrungen und getragen war. Die Culdeer lasen und verstanden die heil. Schrift im Urtext [3]); wohin sie kamen, übertrugen sie dieselbe mündlich und schriftlich in die Landessprache [4]), erklärten sie den Gemeinden, und hielten diese zu fleißigem regelmäßigem Bibellesen an (Beda IV, 23 u. a.) Die Schrift war ihnen aber nicht ein Codex gesezlicher Glaubenssazungen, sondern das lebendige Wort von Christo. In der innerlichsten Weise predigten sie die natürliche angeborene Unfähigkeit zum Guten [5]), den sühnenden Tod

---

2) U. a. vgl. Columban epist. 4 an Pabst Bonifacius IV. Doleo de infamia cathedrae Scti Petri.... Nos Sti Petri et Pauli et omnium discipulorum, divinum canonem Spiritu sancto scribentium discipuli sumus; toti Hiberi nihil extra evangelium et apostolicam doctrinam recipientes. . Merito vestri juniores vobis resistunt et merito vobiscum non communicant.... Tamdiu enim potestas apud vos erit, quamdiu recta ratio (scil. apud vos) permanserit.... Unitas fidei in toto orbe unitatem fecit potestatis, ita ut libertas veritati ubique ab omnibus detur. Ep. 5 gegen Gregor I: Manifeste antiquus error est; sed semper antiquior est veritas, quae illum reprehendit.

3) Vgl. Columba's des jüngern Psalmauslegung, praefat., in Zeuß, gramm. celtica Bd. II.

4) Spuren und Fragmente irischer Interpretation bei Zeuß l. c. Der ganze irische Sprachschaz ist ebenso durch eine (nicht mehr vorhandene) irische Bibelübersezung bestimmt und geprägt, wie der deutsche seit Luther durch Luthers Bibelübersezung. Für die feinsten Abschattungen biblischer Begriffe finden sich eigne irische Wortbildungen. Die älteste (im engern Sinn) deutsche Bibelübersezung, eine alamannische, bald nach 700, in Fragmenten vorhanden (Fragmenta Theotisca versionis antiquissimae etc., curante Massmann, Wien 1841) stammt aus dem Culdeerkloster St. Gallen, und ist wahrscheinlich ein Werk des dortigen Abtes Othmar. Ueber die späteren, die bekannte „fränkische" des Otfrid (aus dem Culdeerkloster Weißenburg a. d. Lauter) und den Heliant vgl. unten §. 89 bei Anm. 20 u. 23.

5) Columban sermo 3: Impossibile est, solum per se unum quemque adipisci, quod perdidit in Adam. Sermo 7: O pollutam pellem! frustra lavaris, quae natura immunda es. Serm. 13: Sed tamen arbitrii electionem non amisit.

Christi [6]), die Rechtfertigung ohne alles Verdienst der Werke [7]), vor allem den Unwerth aller äußerlichen Werke [8]), die Wiedergeburt als das Leben in Dem, der für uns gestorben ist [9]). Die Sacra=

---

6) Columb. serm. 13: Sed tu, rex gloriae, magna donare nosti et magna promisisti; nihil te majus; et te nobis donasti; te pro nobis dedisti. Vgl. insbes. Anm. 9 und Aireran ad Matth. 1, 2 (Isaak.)

7) Aireran ad Matth. 1: Fides est, quae nos Abrahae filios facit, qui credidit Deo, et reputatum est ei ad justitiam. Columb. Serm. 3: In te non habes, quo solveris. Cavebisne te, miser, in teque ne confides. Vgl. sermo 9, wo nach Citation von 1 Cor. 3, 23 gesagt wird: Quis enim potest per ignem justificari („gerichtet werden") et judicis misericordia non egere? Sermo 10: Grandis violentia est, per laborem quaerere et per studium habere, quod natura vitiata non servaverit. U. a.

8) Comgall v. Bancor (bei Columb. serm. 2): Non sufficere credamus nobis, terram corporis nostri jejuniorum et vigiliarum labore conficere, nisi imprimis studeamus vitia corrigere moresque componere .... Quid ergo prodest exterioris hominis religio, nisi interioris quoque non adhibeatur emendatio... Vera religio non in corporis sed in cordis humilitate consistit... Vana est nutibus colorata corporis religio. -- Vgl. Regula Columb. cp. 6: Castitas in cogitationibus judicatur, Matth. 5, 28. — Freiheit von allem gesetzlichen Wesen: Aireran ad Matth. 1: Serviamus Domino in laetitia, illa videlicet servitute, qua non per spiritum timoris sed per spiritum adoptionis filiorum servitur Domino.... Spontaneus Domini simus populus... sicut namque Dominus vitam nostram voluntaria passione acquisivit, ita et nos voluntarie vult sacrificare sibi.

9) Airer. ad Matth. 1, insbesondere aber Columb. sermo 10: Moriamur ergo; moriamur pro vita, quia vita moritur pro mortuis; ut cum Paulo dicere possimus: vivo ego, jam non ego, vivit vero in me Christus, ille qui pro me mortuus est.... Nullus autem potest sibimet mori, nisi Christus in illo vivat; si autem Christus in illo sit, sibimet vivere non potest... Christi simus, non nostri; non enim sumus nostri; emti enim sumus pretio magno et vere magno, quando Dominus pro servo, rex pro ministro, Deus pro homine datur. Quid debemus nos reddere, si Creator universitatis immerito pro nobis impiis mortuus est? — Sermo 13: O Domine, tu es ipse iste fons semper et semper desiderandus, semper hauriendus. Nobis semper da hanc aquam cet. Magna quidem posco, quis nesciat? Sed tu, rex gloriae, magna [siehe oben Anm. 6] ... dedisti. Unde te rogamus, ut sciamus, quod amamus, quia nihil aliud praeter te nobis dari postulamus; tu es enim omnia nostra, lux nostra, cibus noster, potus noster, Deus noster. Man sieht, die Rechtfertigungslehre tritt in der engsten organischen Verbindung mit der Lehre von der Wiedergeburt auf; Der **für** uns gestorben ist, soll **in** uns leben, das ist der Kern und Stern der culdeischen Theologie. Daher dann ihr Grund=

mente waren ihnen Zeichen und Siegel der Einen Gnade in Christo, und traten daher in ihrer Lehre ziemlich in den Hintergrund. Die Taufe vollzogen sie an den Neophyten erst nach vollendetem gründlichen Unterricht und sichern Zeichen der Bekehrung (Beda V, 8—9); in den Katechumenenunterricht scheinen sie die zur Bekehrung willigen Heiden durch Handauflegung aufgenommen zu haben (vgl. die daher rührende Anklage Winfrids gegen sie, ep. Bonif. nro. 71 ed. Giles.) Eine mündliche Nießung des Leibes und Blutes Christi im h. Abendmahle kannten sie nicht[10]). Sie hatten keine Seelenmessen[11]), wußten nichts von einem Fegfeuer, kannten keine Heiligenanrufung, keine Bilder in den Kirchen (wohl aber einfache Kreuze, die sie besonders gern im Freien errichteten); der Gesang beim Gottesdienst geschah in der Landessprache.

Was ihre Verfassung und die Einrichtung ihrer Cönobien anlangt, so hatten sie vor allem nicht die Grade der römischen Hierarchie: Bischof, Priester und Diaconus, sondern nur den einfachen Unterschied zwischen den ordinirten presbyteris und den nichtordinirten fratribus (Gemeindegliedern.) Durch die Taufe wurde man frater oder soror, durch die Ordination (welche mit einer, nicht kronenförmigen, sondern die Vorderhälfte des Scheitels entblößenden Tonsur verbunden war) presbyter. Daneben hatten sie noch Diaconen im biblischen Sinne, d. h. fratres eleemosy-

---

princip christlicher Ethik die stets wiederkehrende Forderung der „humilitas“ ist, in welcher ja eben jener Glaube, der von keinem eignen Verdienst vor Gott weiß, zur Erscheinung kommt. — Daher die culdeische Sitte (schon bei Patrik) in Briefen und Schriften dem eignen Namen das Attribut „peccator“ beizusetzen.

10) Columb. sermo 13: Jesus Christus se ipsum nobis quasi sumendum panem dicit vivum, qui dat vitam huic mundo. Dulcis est et suavis Dominus; licet eum edamus et bibamus, tamen semper esuriamus cet. Immer stellt er die lebendige Person des Herrn als die Speise hin. Das Wie der Nießung beschreibt er in den Worten: Bibit eum, qui amat, bibit, qui Dei verbo satiatur. Selbst noch der am Ende des 7. Jahrhunderts lebende Eligius schreibt (homil. 8 in der Bibl. patr. max. XII pag. 311): De veritate carnis et sanguinis ejus nullus relictus est ambigendi locus; nunc enim et ipsius Domini professione et fide nostra vere caro est et haec accepta atque hausta id efficiunt, ut nos in Christo et Christus in nobis sit.... Nos qui vere sub mysterio carnem et sanguinem ejus sumimus, per ea naturaliter unum cum eo efficimur. Diese Darstellung des Eligius erinnert lebhaft an die des Melanthon. Die Befestigung in der habituellen unio mystica tritt als der Zweck des h. Abendmahles auf.

11) Vgl. epist. Bonif. nro. 25.

nas facientes (Regul. Columb. p. 7), und praepositi, d. h. Lehrer und Vorsteher der Schulen und Erziehungsinstitute. — Sollte ein neues Cönobium gegründet werden, so wurde ein in Glauben und Erkenntnis wohlgegründeter Presbyter als pater oder abbas nebst 12 sociis, welche zum kleinern Theile presbyteri zum größern bloße fratres waren, ausgesandt; sie legten an passend erscheinendem Ort eine Station (coenobium) an. Eine Mauer umgab das Ganze, in der Mitte stand die aus Holz schlicht gebaute Kirche (oratorium) mit dem steinernen Glockenthurm; um sie her die einzelnen Hütten für die einzelnen Familien. Denn die presbyteri sowie vollends natürlich die bloßen fratres waren in der Regel verehelicht [12]). Der Abt mit seinen 12 sociis machte ein Stück Landes urbar, und gewann durch Ackerbau (wobei der Abt, wie bei allen, auch den härtesten Arbeiten, selbst Hand anlegte) Fischfang und Erlegen von Wild den nöthigen, oft sehr kümmerlichen Lebensunterhalt. Ihr Getränk war außer dem Wasser Bier, das sie selbst brauten. Sie arbeiteten nun an den Seelen der heidnischen Umwohner, zogen unter diesen umher das Heil in Christo predigend; die Kinder, die ihnen anvertraut wurden, nahmen sie in ihre Schulen auf; die zur Bekehrung geneigten Umwohner wurden durch Handauflegung eingesegnet, und nahmen von da am Gottesdienst und Katechumenenunterricht Theil, bis sie durch die Taufe selbst fratres wurden. Solche Katechumenenfamilien sidelten sich um das Cönobium her an, und standen klassenweise unter der Aufsicht von praepositis; die Getauften wurden in das Innere des Cönobiums (mit Weib und Kindern) aufgenommen. Ueber die ganze so entstandene Cönobialgemeinde (plebs) war der Abt „episcopus" (Aufseher.) Hatten sich um ein Cönobium her andre Gemeinden gebildet, so blieb dieser ganze Sprengel (dioecesis) unter der Leitung des Cönobiums, so daß entweder der Abt selbst der episcopus desselben war (Abtbischof), oder daß er einem seiner fratres presbyteri als dem „episcopus" die seelsorgerliche Oberaufsicht über den Sprengel übertrug, wo dann dieser episcopus ihm, dem Abtpresbyter, untergeordnet blieb. Man sieht, daß „episcopus" bei den Culdeern keinen gradus ordinis (am wenigsten einen höheren, als den Presbytergrad) sondern (ebenso wie abbas) lediglich eine Funktion, eine Berufsthätigkeit bezeichnet.

Im Cönobium hatte der pater oder abbas keine monarchische

12) Den umfassenden Nachweis siehe in meinem Aufsaz: „Die Culdeische Kirche" (Stück III, §. 26) in Niedner's Zeitschr. f. hist. Theol. 1863 Heft 3.

Gewalt, sondern war in allen wichtigeren Angelegenheiten an den Beirath der älteren, bewährteren fratres (congregatio fratrum) gebunden [13]). — Eine Reihe von Cönobien stand unter der Aufsicht und kirchlichen Regierung eines Muttercönobiums; diese gesammten Muttercönobien aber unter der Oberleitung des Cönobiums Hy, d. h. der dortigen congregatio fratrum und ihres Abtes. Dieser Abt war, da er (bei der Kleinheit des Inselchens) keinen Sprengel um und unter sich hatte, nicht „Abtbischof", sondern einfacher „abbas presbyter."

Die schon erwähnte Tonsur war das einzige äußerliche Unterscheidungszeichen der ordinirten Diener des Wortes; priesterliche Kleidung hatten sie nicht, sondern trugen reinliche aber schlichte Laienkleidung meist von Wollenstoffen, und eine Kappe (cappa) auf dem Haupte (Beda, vita Cuthberti, und Acta concilii German. in Giles opp. Bonif. II, p. 11 f.) in der Hand aber die „Cambutta", d. i. den Pilgerstab. Von aller gemachten, gesezlichen Askese frei, hatten sie für die kleinen Freuden des täglichen Lebens einen kindlich-offenen Sinn, und nahmen, wo die Gelegenheit es brachte, an Mahlen der Könige und Großen harmlos Theil, solche Mahle mit christlichen Gesprächen würzend. Ihr eignes Leben war ärmlich und reich an Entsagungen um des Missionsdienstes willen, noch reicher an Wohlthun für Arme und Kranke. Ausgezeichnet war die culdeische Kirchgemeinschaft durch den mächtigen Gebetsgeist, der in ihr lebte; nicht nur daß sie (nach Patriks Vorgang) mehrere Stunden des Tages sowie die dem Sonntag vorangehende und die ihm folgende Nacht unter Psalmgesängen zubrachten, sondern sehr viele jener Männer besaßen auch das Charisma, durch gläubiges Gebet und Handauflegung Kranke zu heilen, und ganz bestimmte Fälle der Art sind durch unverdächtige Augenzeugen erwiesen. Als das Christenthum, nachdem es den eroberten orbis terrarum durch die Völkerwanderung und den Muhammedanismus wieder verloren, sich zu einem zweiten geistlichen Eroberungszug — zur Gewinnung der germanischen Völker — anschickte, bedurfte es ja, gegenüber dem Heidenthum, ebensogut wie einst in der apostolischen Zeit, eines solchen Charisma als eines Zeugnisses der Ueberlegenheit des lebendigen Gottes über die Finsternis, des gläubigen Gebets über die Zauberei. — Neben den Gebetsheilun-

13) Insofern darunter nicht bloß presbyteri sondern auch unordinirte fratres waren, hat diese Verfassung mit der ref. Presbyterialverfassung allerdings eine gewisse Aehnlichkeit (so daß dem culd. Abt u. den culd. Presbyteris die ref. Pastoren, den culd. fratribus die ref. Aeltesten entsprechen würden.)

gen kamen auch Visionen, theils rein erbaulicher, theils prophetischer Art vor.

Diese mit solchen Kräften heiligen Geistes ausgerüstete Kirche breitete sich nun in raschem Siegeslaufe, wie 432—550 über Irland, und Wales (wo Gildas um 450 als Abt von Bancor wirkte) so von 565 an über Schottland und Angelsachsen aus. Die Pikten im jezigen Schottland waren ihrem größten Theile nach, wie schon bemerkt, durch Columba den älteren bekehrt worden. Unter seinem Nachfolger Segenius oder Sigienus (Abt v. Hy) kam Aidan als Missionsabt von Schottland nach Northumberland. Der northumbrische König und Bredwalda Oswald hatte, als Exulant in Schottland lebend, ihn und das Christenthum dort kennen lernen, und lud ihn jezt zur Bekehrung der Angeln und Sachsen in sein Land. Auf einer hart am Oststrand Northumberlands gelegenen Insel Lindisfarn gründete Aidan sein coenobium, durchwanderte als ein echter vir Dei, welcher (nach Beda III, 5) „nihil hujus mundi quaerere nihil amare curabat", zu Fuße das ganze Land, wandte sich mit der Predigt des Evangeliums an Alle, die ihm begegneten, Arme wie Reiche, hielt alle zu eifrigem Bibellesen an, bekehrte in verhältnismäßig kurzer Frist ganz Northumberland, das sich mit culdeischen Cönobien bedeckte, und stand dieser Kirche als Abtbischof vor. Er starb 651; sein Nachfolger als Abtbischof v. Lindisfarn war Finnan (651—661), durch welchen der König Sigbert von Essex nebst seinem Volke und ein Theil von Sussex bekehrt wurde [14]); auf Finnan folgte Colman (661—664). Das Christenthum jener Zeit erinnert lebhaft an das der ersten Zeiten der christlichen Kirche. Während zuvor die Angelsachsen ein wildes Volk voll Raub und Blutthat waren, konnte jezt jedermann ohne Waffen ungefährdet von einem Ende des Reiches zum andern reisen. Wenn Aidan predigte, so stand der König Oswald neben ihm, und verdollmetschte oder verdeutlichte das gesagte, weil jener (anfangs wenigstens) der anglischen Sprache noch nicht völlig mächtig war. Als Oswald in einem Vertheidigungskrieg gegen einen rebellischen heidnischen Unterkönig in der Schlacht fiel, starb er mit dem Worte: „Herr, erbarme dich der Seelen meines Volkes." — Den Culdeern gibt der der päbstlichen Kirche angehörige Beda venerabilis († 735) das Zeugnis: Tota tunc fuit sollicitudo doctoribus illis, Deo serviendi non saeculo, tota cura, cordis excolendi, non ventris. Damals, schreibt er nicht ohne einen

14) Vgl. Simeon Dunelmensis cp. 4, in Twysden: historiae Anglicanae scriptores.

trüben Seitenblick auf die röm. Kirche seiner Zeit, damals habe das Volk noch Achtung und Ehrerbietung gehabt vor seinen Geistlichen. Aber nicht bloß in Großbritannien haben diese Culdeer gewirkt, sondern auch auf die Orkney's=Faröer= und Shetlands=Inseln sowie nach Island und Grönland das Evangelium gebracht. Sie wurden dort von den Heiden „papar" genannt. Die dortigen christlichen Gemeinden wurden im Anfang des 9. Jahrhunderts durch Normanneneinfälle theils vernichtet, theils verjagt. Später fand man noch irische Ortsnamen, irische Bücher, Glocken und Pilgerstäbe [15]).

§. 70.

Die evangelische Missionsthätigkeit der Culdeer im Frankenreiche (500—723).

Quellen:

Mabillon, acta Benedictinorum saecul. II. Mone, Quellensammlung der bad. Geschichte Bd. I.

Columba's d. j. Schriften in der Bibliotheca patrum maxima tom. XII. Vgl. Ebrard die Culdeische Kirche Stück 5 in Niedner's Zeitschr. für hist. Theol. 1863 Heft 4.)

Sehr frühzeitig hat der in der culdeischen Kirche Irlands und Großbritanniens lebende Missionsgeist Sendboten des Glaubens nach dem Festlande herübergetrieben. Der erste, von welchem wir Kunde haben, war Fridolt, welcher um 500 in dem, damals noch zum arianischen Westgothenreiche gehörigen Poitiers landete. Er war ein geborner Ire aus vornehmer Familie, hatte in seinem Vaterlande sich dem Dienste der culdeischen Mission gewidmet, war culdeischer episcopus (vgl. den vor. §.) geworden, und schiffte nun um 500 mit Begleitern nach Poitiers, wo er den fränkischen Namen Fridolt (mit alamannischer Abbreviaturendung: Fridolin) annahm. Seine Absicht war ohne Zweifel von Anfang an die, in's Innere des Festlandes zu ziehen und Heiden zu bekehren; da er aber in Poitiers die Westgothen als Arianer vorfand, verweilte er vor der Hand hier, gründete ein Cönobium, und wirkte, indem er an das Andenken des alten (368 gestorbenen) Hilarius v. Poitiers, dieses entschiedenen Anti=Arianers, aber milden Bekehrers der Arianer, anknüpfte, unter jenen Westgothen in großem Segen. Als es ihm gelungen war, ihren Bischof und sie zum trinitarischen

15) Maurer, Bekehrung des norweg. Stammes zum Christenthum I, §. 4.

Glauben zu bekehren, gedachte Fridolt seines ursprünglichen Planes; sein Cönobium zu Poitiers übergab er zweien seiner irischen Verwandten; er selbst mit einer Anzahl von Begleitern reiste ins Frankenreich an den Hof Chlodwigs I, und erbat und erhielt von ihm die Erlaubnis, im Frankenreiche für Heidenbekehrung thätig zu sein. Er gründete nun nach einander ein Cönobium Helera (später: St. Avold) in Lothringen, ein zweites in Straßburg; dann wandte er sich durch Burgund nach Rhätien, und wenn wir 517 den trinitarischen Glauben von den Burgundern officiell (statt des seit 451 bei ihnen herrschend gewordenen Arianismus) zur Geltung gelangen und zur Landesreligion werden sehen, so liegt der Gedanke nahe, daß unter andern auch Einwirkungen Fridolts zu dieser Veränderung den Anstoß mögen gegeben haben. In den rhätischen Alpen gründete er ein Cönobium in Glarus, ein zweites in Chur; dann wandte er sich wieder rheinabwärts und gründete auf einer Rheininsel zwischen dem Rheinfall und der Basler Rheinkrümme das Cönobium Säckingen, wo er starb.

Der nächste Culdeer, welcher auf das Festland kam, war Disibod, ein geborener Ire, welcher um 540 mit einigen Gefährten auf dem Disibodenberg am Einfluß des Glan in die Nahe ein Cönobium gründete, und die umwohnende heidnische Bevölkerung bekehrte.

Weitaus den größten und nachhaltigsten Einfluß hat aber Columba der jüngere (gewöhnlich Columbanus genannt) ausgeübt. Geboren in Irland 565, frühzeitig in Grammatik, Rhetorik, Mathematik und Theologie tüchtig gebildet, beschloß er auf den Rath einer christlichen Frau, sich dem Dienste der Mission zu widmen. Unter einem Abt Silenes empfing er seine lezte wissenschaftliche Ausbildung, schrieb hier bereits einen latein. Commentar über die Psalmen, und trat dann ins Kloster Bancor unter Abt Komokell (oder Komgall) als frater ein. Nach erreichtem 30. Jahre, 595, reiste er, zum Presbyter ordinirt, als abbas mit 12 Begleitern über Britannien nach dem Frankenreiche, wo damals Childebert II (seit 576 über Austrasien, von 593–596 über Austrasien und Burgund) regierte[1]). Wohin er kam, machten seine Predigten tiefen Eindruck, weil (im Unterschied von dem verderbten fränkischen Clerus) bei ihm zum Wort sich die That und der Krafterweis gesellte. Gerne hätte Childebert ihn am Hofe behalten und zum Haupt und Reformator der Landeskirche gemacht; aber treu dem einmal erfaßten Berufe erbat sich Columba die Erlaubnis, in den von heidnischen Suevenhorden bewohnten Wasgau (Vosagus, Vo-

gesen) zu wandern, wo er auf den Trümmern eines zerstörten Castells: Anagrates (Anegray) sein erstes Cönobium in wilder Waldeswüste unter unsäglichen Entbehrungen und täglichen Gefahren gründete, welchem bald ein günstiger gelegenes zweites: Luxovium (Luxeuil) zur Seite trat. Zwölf Jahre hat Columba in dieser Wildnis im Segen gewirkt; ein burgundischer Herzog Waldelenus in Besançon bewährte sich als Freund und Schuzherr der drei Cönobien, und ist selbst, obgleich in Besançon lebend, in die congregatio fratrum als (auswärtiges) Mitglied aufgenommen worden. Zahlreiche Familien übergaben dem Columba ihre Kinder zur Erziehung: die Zahl der fratres wuchs durch die Bekehrung der Umwohnerschaft so, daß bald die Gründung eines dritten Cönobiums, Fontanä (Fontaines) nothwendig wurde. Allein diese gesegnete Wirksamkeit Columbas wurde durch einen furchtbaren Sturm unterbrochen.

Nach Childeberts II Tode führte seine Mutter (die Wittwe Sigberts I), die scheusliche Brunhilde — ein Typus des fränkischen Namenchristenthums jener Zeit — anstatt ihrer beiden Söhne Theodebert II und Theodorich II und über dieselben die Zügel der Herrschaft. Dies sichrer zu können, wollte sie dieselben unvermählt sehen, und hielt sie zur Beischläferinnenwirthschaft an, damit nicht eine rechtmäßige Königin ihr den Rang und Einfluß streitig mache. Theodorich, Columba's Landesherr, hatte vor diesem aufrichtige Ehrfurcht, besuchte ihn öfter, fragte ihn um Rath, und Columba benüzte diese Gelegenheiten, ihm ins Gewissen zu reden und ihn zur Schließung einer christlichen Ehe zu ermahnen. Als diese Ermahnungen Frucht brachten, und Theodorich sich mit einer westgothi-

1) Fränkische Regententafel von 593—700:

Neustrien	Austrasien	Burgund
Chlotar II 584—613.	Childebert II 593—596	
	Theodebert II 596—612	Theodorich II 596—612.
	Theodorich II 612—613	
Chlotar II, 613—622.		
Chlotar II	Dagobert I 622—628	
Dagobert I 628—633.		
Chlodwig II Dagobert I	Sigbert III 633—656	
Chlotar III bis 669	Childerich II 656—670	
Childerich II 670—673.		
Theodorich III	Dagobert II 673—679	
Childerich III 691—695 und 737—752.		
Childebert III 695—711.		

schen Königstochter verlobte und zu vermählen im Begriffe war, ergrimmte Brunhildens wüthender Zorn gegen Columba. Die Königstochter ward mit Schimpf und Schande nach Spanien zurückgeschickt; ihren Sohn Theodorich umgarnte Brunhilde völlig; an Columba stellte sie das freche Ansinnen, er solle die unehelichen Söhne Theodorichs als die künftigen Thronfolger segnen. Da Columba festen Sinnes sich deß weigerte, begann sie auf völlige Zerstörung seiner Cönobien zu sinnen. Nun hatte Columba selber eine Achillesferse zum Angriff absichtlos und arglos dargeboten. Die Culdeer befolgten bei der Berechnung des Osterfestes andre Regeln, als die fränkische und die römische Kirche[2]); als Columba diese Divergenz zum erstenmal gewahr geworden, war er so harmlos und unbefangen von der sich von selbst verstehenden Richtigkeit der culdeischen Observanz überzeugt, daß er, wenn auch in aller Milde, doch immer aggressiv seine Bedenken und seinen Tadel gegen die fränkische Observanz laut werden ließ; und als er bei den Franken kein Gehör gefunden, hatte er sich sogar — wiederum in der harmlosen Meinung, als ob es sich hier nur um eine spezifisch fränkische Sonderbarkeit handle, und nicht ahnend, daß die fränkische Kirche hierin nur der römischen Sazung folge — an den römischen Bischof Gregor I in einem Briefe gewandt, ihm die Divergenz dargelegt, und dabei sicher darauf gerechnet, daß Gregor ihm Recht geben werde. (Columbani epistola nro. 5, der chronol. Reihenfolge nach der erste seiner Briefe.) Eine (nicht mehr vorhandene) Antwort des Römers schlug diese Hoffnung unsanft nieder, und Co-

---

2) Der Unterschied lag nicht darin (wie Gieseler Rettberg u. a. nach dem Vorgang von Lingard irrig vermutheten) daß die Culdeer zur Berechnung des Ostervollmonds, (des 14. Nisan als der Osterbasis oder fälschlich sogenannten „Ostergrenze") sich noch des alten 84jährigen — die Römer aber des 17jährigen Cirkels bedienten; sondern vielmehr darin, daß — nach bereits berechnetem Ostervollmond — die Culdeer, wenn dieser Ostervollmond auf einen Sonntag traf, an diesem selben Sonntag, die Römer und Franken hingegen erst acht Tage darauf Ostern feierten. Näheres siehe in meiner „Culdeischen Kirche" Stück 1. — Ganz verkehrt ist die ältere Ansicht, als ob die Culdeer die alte kleinasiatische Osterfeier des zweiten Jahrhunderts gehabt und demgemäß das Osterfest immer am 14. Nisan (auch wenn derselbe auf keinen Sonntag fiel) gefeiert hätten. Fiel der 14. Nisan (d. h. der erste Vollmond nach der Frühlingsnachtgleiche) auf einen Wochentag, so feierten die Culdeer ebenso wie die Römer und Franken das Osterfest am nächstfolgenden Sonntag; nur wenn der 14. Nisan („die vierzehnte luna" wie man sich ausdrückte) auf einen Sonntag fiel, trat die Discrepanz in der oben bezeichneten Weise ein, daß die Culdeer alsdann Ostern am Vollmondstage selbst, die Römer und Franken acht Tage später feierten.

lumba war weise genug, fortan von der ganzen Sache zu schweigen. Jezt aber (607) zog Brunhilde sammt ihrem grundverdorbenen Hofclerus diese Differenz an's Licht, und wie es scheint auch die zweite, daß die Culdeer verheirathete Cleriker hatten, was durch fränkische Synodalschlüsse verboten war [3]). Vergeblich wandte sich Columba an B. Bonifacius IV. v. Rom (Columb. epist. 1) mit der Bitte, ut nobis peregrinis laborantibus tuae piae sententiae praestes solatium, quo, si non contra fidem est, nostrorum traditionem robores seniorum. Von solcher altchristlichen Toleranz gegen landeskirchliche Traditionen wußte Rom nichts mehr. Die culdeischen Klöster wurden von Theodorich förmlich für excommunicirt erklärt [4]). Da ging Columba kühnen Muthes zu Theodorich; dieser ließ ihn nicht vor, und meinte ihn durch Zusendung von Geschenken zu begütigen. Columba sandte diese Geschenke zurück mit den Worten: munera impiorum reprobat altissimus. Columba wurde nun vor eine fränkische Synode geladen; seiner Verdammung im voraus gewiß, erschien er nicht, um unnüzen Streit zu vermeiden, schrieb aber an die Synode einen Brief (ep. 2) der bei aller bewundernswürdigen Mäßigung und Sanftmuth doch ein furchtbar schlagendes Zeugnis gegen den heuchlerischen verderbten Landesclerus enthält. Istos primum canones veros ac singulares Domini nostri Jesu Christi — daß man demüthig sein, der Welt absagen, vor Miethlingssinn sich hüten müsse — sollten sie erfüllen, ehe sie über eine solche Aeußerlichkeit, wie die Osterberechnung, Streit anfingen. — Es half aber nichts; durch Brunhilde war sein Urtheil schon gesprochen; da Columba auf einer Brunhilde Verlangen seine culdeische Tradition aufzugeben nicht gewillt war, ließ Theodorich ihn zunächst nach Besançon ins Exil schleppen; als er von dort kühnen Muthes zu seinen verwaisten Brüdern nach Luxeuil zurückzukehren wagte, ließ Theodorich ihn sammt allen mit ihm ins Frankenreich eingewanderten Iren mit Gewalt fortschleppen, und unter roher ja grausamer Behandlung über Autun, Orleans, Tours die Loire hinab bis nach Nantes führen; von da sollte er nach Irland übergesezt werden. Aber Springfluthen ließen das Schiff nicht auslaufen; der Schiffsherr überzeugte sich, daß um des Mannes Gottes willen dies Misgeschick gesandt sein, und sezte ihn sei-

---

3) Die fränk. Concilien von Orleans 581, Lyon 581 u. a. stellten — gemäß einer Anordnung des römischen Bischofs Siricius von 385 — fest, daß bereits ordinirte Cleriker keine Ehe eingehen, vor der Ordination verehelichte aber ihre Ehe nicht mehr vollziehen dürften.

4) Jon. v. Bobio, vita Columbani, §. 32.

nem Wunsche willfahrend an's Land; von da floh Columba mit seinen Gefährten auf's neustrische Gebiet zu dem jungen König Chlotar II, einem Sohn der (597 verstorbenen) ebenfalls durch Schandthaten aller Art befleckten Fredegunde, der Feindin Brunhildens. Der noch junge und unverdorbene Chlotar II war für die Zeugnisse der Wahrheit aus Columbas Munde empfänglich; Columba weissagte ihm (was er zu Tours schon einem Oheim Theodeberts geweissagt hatte): daß binnen drei Jahren der Herr Theodorich und sein ganzes Geschlecht ausrotten und beide Reiche, Burgund und Austrasien, mit Neustrien unter Chlotars Scepter vereinigen werde.

Unter Chlotars Schuze wanderte nun Columba mit seinen Gefährten über Meaux und Mainz und dann rheinaufwärts bis an das obere Ende des Zürichsees, wo er in Tuggen eine Zeit lang verweilte, und mit der Predigt des Evangeliums großen Eingang bei den heidnischen Alamannen des Linthhales fand [5]). Von da wandte er sich an den Bodensee, nach den Trümmern von Pregentia (Bregenz), wo er drei Jahre blieb und wirkte. Es brach (612) der von Brunhilde selbst entfachte wüthende Bruderkrieg zwischen Theodorich und Theodebert aus; Theodebert wurde bei Toul und dann bei Zülpich aufs Haupt geschlagen; die leztere Schlacht sah Columba in Bregenz im Traum, in der gleichen Stunde als sie geschlagen ward. Theodebert ward sammt seinen Söhnen von Brunhilde getödtet; Theodorich starb 613 an der Ruhr. Nun zog Chlotar II, von den austrasischen und burgundischen Großen gerufen, gegen Brunhilde, besiegte ihr Heer, rottete Theodorichs Geschlecht aus, und ließ Brunhilde hinrichten.

Mit diesem Siege war der Wendepunkt für die Stellung der culdeischen Kirchgemeinschaft zur fränkischen Landeskirche eingetreten. Zwar Columba selbst kehrte nicht nach Luxeuil zurück, sondern war schon 612 in das Longobardenreich gegangen, wo er unter dem Schuze des Königs Agilulf das Cönobium Bobio in den Apenninen gründete, und für die Bekehrung der unter den Longobarden noch zahlreich vorhandenen Arianer thätig war. Einer seiner Schüler, Gallon (St. Gallus), blieb am Bodensee zurück, und gründete das Cönobium St. Gallen. In Luxeuil hatte Columba 608 seinen Schüler Attala als Abt zurückgelassen (Col. ep. 3); jezt 613 wurden durch Chlotar II. jene gedrückten und fast versprengten

5) Gegen die entstellte und abgeschmackte Erzählung der vita Galli (Pertz, II, 1 ff.) vgl. den authentischen Bericht des Jonas v. Bobio, vit. Columb. §. 53. (Mab. act. Bened. saec. II p. 1 ff.)

Niederlassungen in den Vogesen wieder hergestellt, und ein andrer Schüler Columba's, Eustasius, der den Columba auf seiner Deportationsreise und nachher bis Bregenz begleitet hatte, übernahm als Abt deren Leitung, während Attala sich nach Bobio begab, und dort nach Columba's Tode dessen Nachfolger wurde.

Die Cönobien im Wasgau blühten nun fröhlich auf. Noch Eine Gefahr hatten sie zu bestehen. Ein eigenwilliger Frater von Luxeuil, Agrestius, wollte auf eigene Faust zu den Heiden gehen; Eustasius, der ihn nicht für tüchtig hielt, weigerte sich, ihn auszusenden, entließ ihn aber, als er hartnäckig auf seinem Willen bestand. Agrestius ging in das (noch großentheils heidnische) Baiern; wie er aber nichts ausrichtete, wandte er sich nach Aquileja, schloß sich an die dortige Nestorianerpartei (Vertheidiger der „drei Kapitel" s. §. 53), und suchte nun die Culdeer im Wasgau ebenfalls zu dieser Partei herüberzulocken. Als diese ihn mit Entrüstung abwiesen, denuncirte er sie bei den burgundischen Bischöffen wegen ihrer abweichenden Kirchentraditionen (Osterberechnung, andre Tonsur, Priesterehe u. s. w.) als „Häretiker." Es erhob sich ein Sturm wider sie; eine Synode ward (622) nach Moscon zusammenberufen; aber der plözliche Tod ihres Hauptgegners, Warnachar, machte auf die Synode tiefen Eindruck als ein Gottesgericht; die Synode nöthigte den Agrestius, Eustasius wegen seiner nichtigen Anklagen um Verzeihung zu bitten; vor allem aber schüzte Chlotar (welcher „Columbani sanctitatem et discipulorum doctrinam sehr gut kannte," Jon. v. Bob. vit. Eustas. §. 9) die Culdeer mit kräftiger Hand.

Von da an breitete sich deren Kirchgemeinschaft mächtig im Frankenreiche aus; die Zahl ihrer Cönobien mehrte sich; bald war die ganze nördliche Hälfte des Frankenreiches mit culdeischen Cönobien besät; die merovingischen Könige aber benüzten systematisch die Culdeer, um den verderbten Clerus der Landeskirche zu reformiren, indem sie die wichtigsten Landesbisthümer Culdeern übertrugen.

Vor allem gründete Herzog Waldelenus mehrere culdeische Cönobien in und bei Besançon und im Jura; ein andrer Freund Columba's, Autharius, mit seinen Söhnen Dado und Ado eine Reihe von Cönobien an der Marne, worunter das coen. Resbacense (Rebais), wo Audönus Abt war, das berühmteste; andre Cönobien entstanden zu Laon, Bourges, Paris, Solignac, Charenton; bedeutend sind ferner das von Romarich gestiftete Cönobium Habenda (Remirmont) an den Quellen der Mosel, das von Germanus gestiftete Grandvillers im Jura, und das von Wandregisil

gestiftete Fontanella (St. Vendrille) an der Seine. Bis gegen Ende des siebenten Jahrhundert sind in allen nördlich von der Loire und dem Rhone gelegenen Theilen des Frankenreichs über 40 Cönobien nachweisbar, welche Tochter- und Enkelstiftungen von Luxeuil und nach der regula Columbani eingerichtet waren. Dazu kamen nun noch neue Einwanderer von Irland her, wie Caidoc, Fricor, Samson, Furseus, Fefrus, Wendelin, welche ihrerseits wieder Cönobien gründeten. Das bedeutendste hierunter ist das von Wendelin (um 625) gegründete Cönobium Tholey bei St. Wendel.

Der Zweck dieser Cönobien war theilweise, die noch vorhandenen heidnischen Gegenden zum Christenthum zu bekehren; wo in solchen Gegenden ein Cönobium als eigentliche Missionsniederlassung entstand, wo die Culdeer also noch keinen landeskirchlichen Clerus vorfanden, da organisirten sie die Gemeinden der Neubekehrten völlig nach culdeischer Verfassung; der Abt des Conöbiums stand der neugegründeten Kirche als Abtbischof vor. So finden wir einen Abtbischof Acharius in der Gegend von Noyon und Tournay, einen Abtbischof Audomar in Boulogne und Tarverne, einen Abtbischof Ragnachar in Augusta Rauracorum (Aeugst bei Basel) und einen Abtbischof Gregor in Epternach (bei Trier). Theilweise aber waren jene culdeischen Cönobien auch in den bereits christlichen Gegenden gegründet, zu dem Zweck, für Erziehung der Jugend, Heranbildung tüchtiger Cleriker, und seelsorgerlichen Einfluß auf die bisher nur dem Namen nach christliche Bevölkerung zu wirken. In diesem Streben wurden die Culdeer von den merowingischen Königen, welchen die bedeutendsten unter den Culdeern persönlich nahe standen, auf das nachdrücklichste unterstüzt. Wichtige landeskirchliche Bischofsitze wurden mit Männern aus culdeischen Cönobien besezt; der culd. Cönobienstifter Theodulf Bobolenus wurde Bisch. v. Vienne; der culd. Presbyter Leuduin Bodo Bisch. v. Toul; der Stifter von Solignac, Elegius, B. v. Vermont; der Abt v. Solignac, Remaclus, B. v. Lüttich; Leodegar, ein Schüler Dado's, B. v. Autun; der Abt v. Rebais, Audönus, B. v. Rouen; der in St. Vendrille erzogene Ausbert ward als B. v. Rouen Audönus' Nachfolger. Der bischöfliche Stuhl v. Verdun war volle anderthalb Jahrhunderte lang mit Culdeern aus dem Cönobium Tholey besezt. — Nun verstand es sich freilich von selbst, daß wenn solche Culdeer aus ihren Cönobien heraus und in die fränkische Landeskirche als Landesbischöffe eintraten, sie hiemit auch in den Nexus der kirchenrechtlichen Ordnungen dieser Landeskirche eintraten, (daß sie also auch z. B., sobald sie Landesbischöffe wurden, sich

jenem fränkischen Cölibatsgeseze ohne Zweifel fügen mußten). Klar ist aber, daß unbeschadet dieser ihrer juridischen Stellung die culdeische Kirche durch sie einen ungeheuern geistigen und religiösen Einfluß auf die fränkische Landeskirche übte. Was aber die Stellung der culd. Cönobien selber betrifft, so mochten sich diese wohl unter einer gewissen Unterordnung unter dem landeskirchlichen Episkopat befinden, soweit lezterer selber aus Culdeern bestand[6]), wo dann aber diese Unterordnung eben nichts drückendes hatte; an sich und von Haus aus waren die culd. Cönobien von der Oberaufsicht der Landesbischöffe frei, wurden von den merow. Königen in dieser ihrer Immunität respektirt und geschüzt, und standen, völlig romfrei, unter der Oberleitung von Hy.

§. 71.

Gründung einer deutsch-evangelischen Kirche durch die Culdeer (590—723).

Quellen:

Mabillon acta Benedict. Mone, Quellensamml. zur bad. Landesgeschichte. Pertz monum. German. (insbesondere Band II.) Vgl. Ebrard, die Culd. Kirche, Stück 5 und 6.

(Unkritisch ist: Heber, die vorkarolingischen Glaubenshelden am Rhein, Frankf. a. M. 1858. Höchst verdienstvoll des gelehrten Materials wegen, aber oftmals hyperkritisch, ist Rettberg's Kirchengesch. Deutschlands, Göttingen 1846 ff.)

Als Columba d. jüngere das Festland betrat, waren die Länder, welche das heutige Deutschland bilden, noch völlig heidnisch (wenn man von verkommenen Resten einer christlichen Kirche in Trier absieht). Nur in dem einzigen Straßburg hatte Fridolt schon bald nach 500 ein Cönobium gegründet; was daraus geworden war, ist unbekannt. Am Bodensee (in Arbon) fand Columba einen christlichen Presbyter vor; dort in der Nähe waren ja die Stiftungen Fridolts: Säckingen, Glarus, Chur. Ferner bestand auch auf dem Disibodenberg ein culdeisches Cönobium. Die ganze weitere Bekehrung Deutschlands von diesen Anfangspunkten aus war nun ausschließlich das Werk der Culdeer, und wie sie keine christliche Kirche hier vorfanden, so hatten sie völlig freie Hand, die von ihnen bekehrten Gemeinden und Völker ganz nach den Grundsäzen der iroschottischen Kirche und Kirchenverfassung zu organisiren.

---

6) So war z. B. dem Audönus nachweislich die Oberaufsicht über einige Culdeer-Cönobien von deren Gründern übertragen.

In der Gegend von Trier[7]), an der Stelle, wo jezt St. Goar liegt, gründete ein, unter Childebert II. (576—593) in Aquitanien geborener, wahrscheinlich zu Luxeuil erzogener Culdeer, Namens Goar, in den ersten Jahrzehenten des siebenten Jahrhunderts ein Cönobium. Anfeindungen, die er von dem verdorbenen Landesbischof von Trier zu erfahren hatte, endeten damit, daß Sigbert III. lezteren absezte, und fortan der Trierer Bischofsiz mit culdeischen Aebten besezt erscheint. Sofort bringt denn auch der unermüdliche culdeische Missionsgeist von Trier aus nach verschiedenen Richtungen in die Heidenwelt vor; in der Nähe von Trier entstehen die Culdeercönobien Cougnon, Stablo, Malmedy; um 623 finden wir in dem (rein heidnisch gewordenen) Cöln einen in Trier gebildeten culd. Abtbischof Kunibert, und dieser macht bereits in Utrecht die ersten Missionsversuche.

Am Mittel- und Oberrhein haben bis in's erste Dritttheil des achten Jahrhunderts nachgewiesenermaßen keine landeskirchlichen Bischofsize existirt; wohl aber culdeische Abtbischöffe. So in Worms, von wo ein culd. Abt Chrotold mit 12 Begleitern nach Wimpfen zog, und dort ein Cönobium gründete (wohl in der ersten Hälfte des 7. Jahrh.), von wo ferner der Culdeerabt Rupert (um 690) mit 12 Begleitern nach Baiern, und sein Bruder Trudpert in den Schwarzwald zog. — Ein Speierer Abtbischof erschien in St. Gallen schon im Anfang des 7. Jahrhunderts, als der Abt Gallon einen Schüler Johannes zum culd. episcopus ordinirte. Aller Wahrscheinlichkeit nach war Weißenburg a. d. Lauter ein Culdeercönobium, und die Speirer episcopi den Weißenburger Aebten in culdeischer Weise untergeordnet und zeitweise mit ihnen identisch, als „Abtbischöffe," wie z. B. Principius (bei Schannat vindem. lit. collect. I, p. 5). Sicher ist, daß das Kloster Lorsch (Lauresham, Laurissa), wo im Jahre 763 eine Gräfin Williswinda eine baufällig gewordene Kirche „a novo" aufbauen ließ, schon im 7. Jahrhundert, und zwar als Culdeercönobium gegründet war. — Ebenso sprechen alle Spuren dafür, daß der alte landeskirchliche aber heruntergekommene Bischofssiz Mainz im Laufe jenes Jahrhunderts den Culdeern übergeben worden sei, in deren Händen er sich wenigstens im Anfange des 8. Jahrh. befindet. — In Straßburg finden wir im Anfang des 8. Jahrh. einen vom Culdeerkloster Reichenau angestellten culdeischen „epi-

---

7) Den kritischen Nachweis hierüber siehe in meiner „Culdeischen Kirche" Stück 4, §. 33.

scopus". — So ist erwiesen, daß am Rhein von Chur bis Utrecht die culdeische Kirche im Verlaufe des 7. Jahrh. die allein existirende war.

Von der Rheinlinie aus haben nun die Culdeer das Evangelium nach Thüringen (Hauptstadt: Würzburg), Baiern (Hauptstadt: Regensburg), Alamannien, dann auch nach Hessen und Friesland gebracht.

Killena (Kilian), ein geborener Ire, kam mit 12 Gefährten auf das Festland, und — ohne Zweifel von Worms aus — um 690 (in der Regierungszeit des Thüringerherzogs Gozbert) in das südliche Thüringen nach Würzburg. Der Herzog begünstigte ihn die Herzogin aber haßte ihn und ließ ihn ermorden. Sein Cönobium aber erhielt sich. Einer seiner Gefährten, Iberius, culd. episcopus in Veitshöchheim, war mit seiner Tochter Bilihild bei einem Avareneinfall nach Würzburg geflüchtet; der heidnische Herzog Hedan II., Gozberts Sohn und Nachfolger, sah Bilihild und begehrte und nahm sie zur Ehe; als er auf einem Kriegszug abwesend war, entfloh sie nach Mainz zu dem dortigen Culdeerbisch. Sigfrid, dem Bruder ihres Vaters. Hedan II. hat sich dann anderweitig vermählt, und später zum Christenthum bekehrt.

In Baiern predigte zuerst Eustasius, der Schüler und Nachfolger Columba's (um 618) das Evangelium mit Erfolg, gründete ein Cönobium, und ließ hier Gefährten zurück, als er selbst nach Luxeuil zurückkehrte. Um 660 oder 670 kam aus dem Hennegau (wo Acharius und Audomar Abtbischöffe gewesen) ein culdeischer „episcopus" Hildulf mit seinem Bruder Erhard nach Baiern, sezte des Eustasius Arbeit fort, ließ Erhard als culd. Abtbischof in Regensburg; er selbst begab sich eine Zeit lang nach Trier, und in seinem Alter zu seinem Freunde, dem Culdeerabt Deodat, in den Wasgau, von wo aus beide bei der Bekehrung eines elsässischen (noch heidnischen) Grafen Ethiko, des Vaters einer bereits christlichen Jungfrau, Odilie, sowie bei der Gründung des culdeischen Cönobiums Odilienberg oder Hohenburg thätig waren. — Im zweiten Regierungsjahre Childeberts III. 696, rief Herzog Theodo II. v. Baiern, den Culdeerepiscopus Rupert von Worms nach Baiern, um die Bekehrung des Landes zu vollenden. Rupert folgte diesem Rufe, ward in Regensburg ehrenvoll und freundlich aufgenommen, zog predigend im ganzen Lande umher, gründete zu den schon bestehenden Culdeercönobien hinzu noch neue zu Seekirchen, Oetting, Regensburg und zu Salzburg, und holte zur Gründung des lezteren zwei Presbyter und zehn Fratres von Worms herbei (darunter den Presb. Chunialdnebst dessen Sohn, dem Fra-

ter Isenhart). — Sein leiblicher Bruder Trudpert[8]) wandte sich nach Alamannien in die Wildnisse des Schwarzwalds, gründete (im jezigen „Obermünsterthal") ein Cönobium (jezt „St. Trudpert") ward aber nach dreijähriger Thätigkeit von heidnischen Knechten seines Schuzherrn, eines Grafen Othbert, ermordet (um 690). — In Baiern aber blühte die culdeische Kirche, in ihrer eigenthümlichen Verfassung unbehindert[9]), fort bis 739. Im Anfang des achten Jahrhunderts, um 720, hat ein aus Chartres gebürtiger Culdeer, Corbinian[10]), in Freising ein Cönobium gegründet, und scheint in Folge der Charakterfestigkeit, womit er manchem am bair. Hofe noch herrschenden Unwesen entgegentrat, manche Anfeindungen erfahren zu haben.

Kehren wir nach Alamannien und an den Oberrhein zurück, so finden wir hier als lezten bedeutenden Culdeer den Pirminius. Im Frankenreiche westlich von den Vogesen geboren, zog er in den Odenwald, gründete hier (714) das Cönobium Amorbach, wandte sich dann in die Schweiz, wo er (717) Pfäfers gründete; dann finden wir ihn als culdeischen episcopus in Medelsheim (ohnweit Zweibrücken), damals einem königlichen castellum. Von dort lud ihn ein alamannischer Edler, Sinlaz, auf seine Güter am Bodensee, wo Pirmin das Cönobium Reichenau gründete. Hier blieb er, bis im Jahre 723 die Verfolgung der Culdeer durch Winfrid (vgl. unten §. 81) begann, wo er sich dann nach Hornbach (bei Zweibrücken) zurückzog und dort ein Cönobium gründete (wo er um 754 starb).

In Friesland hatten die Culdeer von Trier und Cöln aus das Missionswerk begonnen, und die Liebe des Volkes so sehr gewonnen, daß ein römischer Sendling, Amandus, welcher (zwischen 640 und 650) in die Gegend von Lüttich und Utrecht kam, und gegen die verehelichten culdeischen Kleriker als gegen „Lasterhafte" fanatisch donnerte, nichts auszurichten vermochte und unver-

---

8) Den kritischen Nachweis siehe in meiner „Culdeischen Kirche" Stück 5, §. 41.

9) So ist z. B. Salzburg theils durch Abtbischöffe, theils durch episcopi im culdeischen Sinn (die unter dem Abt standen) regiert. Auf Rupert folgt der episcop. Vitalis, auf diesen der Abtbischof Anzologus, auf diesen der Abtbisch. Savolus, auf diesen der Abtbischof Ezius, auf diesen der episcopus Flobargisus. Ebenso ist Regensburg durch Abtbischöffe regiert, bis in Wigbert (im 8. Jahrh.) ein „episcopus" (im culd. Sinn) auftritt.

10) Seine von Aribo geschriebene vita (Mab. act. saec. III A p. 500 ff.) ist zwar bald nach seinem Tode verfaßt, enthält aber sehr viel absichtliche Erdichtung. Vgl. meine „Culdeische Kirche" St. 5, §. 41.

richteter Dinge das Land verlassen mußte. Ein anderer päbstlicher Kleriker, Wilfrid (s. unten §. 80), der, von England als Störenfried verbannt, um 680 zu den noch heidnischen Friesen nördlich vom Rheine ging, hat auch unter diesen wenig oder nichts ausgerichtet. Anders der, von dem angelsächsischen Culdeer Egbert nach Friesland gesandte Willebrord. Geboren in Northumberland um 658, Sohn eines culd. Presbyters Wilgisl, war er, als die Culdeerkirche in Northumberland durch Wilfrid (siehe §. 80) 664 zerstört worden, nach Irland geflüchtet, wo dieselbe noch unangefochten bestand. Von hier sandte ihn Egbert 690 nach Friesland, nachdem so eben (689) Pipin v. Heristal das westliche Friesland erobert und dem Frankenreiche unterworfen hatte. Sechs Jahre wirkte Willebrord unter den unterworfenen Friesen im Segen. Er wünschte nun auch in dem noch ununterworfenen Theile des Landes zu wirken, und erbat sich von Pipin eine Empfehlung an den dortigen (noch heidnischen) König Radbod. Allein Pipin, welcher bereits mit Consequenz den Plan gefaßt hatte, durch Anschluß an den röm. Stuhl einen Stützpunkt gegen das merowingische Königshaus zu gewinnen, forderte von Willebrord, daß er nach Rom gehe, sich vom dortigen Bischof (dem sogenannten „Pabst") die Weihe zum Bischoffe ertheilen zu lassen. In der Meinung, um einer juridischen Aeußerlichkeit willen sein heiliges Werk nicht gefährden zu lassen, entschloß sich Willebrord, wenn auch schweren Herzens, zu dem unheilvollen Schritt. Er vergaß, daß man nur, wo der Herr die Thür aufthut, zum Missionswerk gehen soll. Welch unselige Folgen dieser Schritt hatte, wird sich später (§. 81) zeigen. Einige seiner fratres waren ungehalten über seine Nachgibigkeit, schickten einen aus ihrer Mitte, Suidbert, nach Britannien, ließen denselben dort culdeisch ordiniren, verließen dann unter Suidbert's Leitung Friesland, missionirten unter den Brukterern, und gründeten später das Cönobium Kaiserswerth. Als Willebrord von Rom zurückkam, übergab ihm Pipin Wiltaburg (Utrecht) zum Size. Im Jahre 698 gründete eine Tochter Dagoberts II. mit seinem Beistande das Culdeer-Cönobium Epternach. Ueberhaupt hielt sich Willebrord in seinem ganzen Wirken fort und fort an die Weise und Verfassung der culdeischen Kirche; mit der Formalität der Romreise glaubte er aller weitern Verpflichtung gegen den „Stuhl Petri" ledig zu sein. Er fuhr fort, das Evangelium zu predigen; er kam westlich bis auf die Insel Walchern, nördlich zu den freien Friesen; ja er unternahm[11])

---

11) Gegen Rettberg II, 520, vgl. Maurer, die Bekehrung des norweg. Stammes I, S. 14.

eine Seereise zu den Nordfriesen (im heutigen Jütland und Schleswig), fand auch da so viel Eingang, daß verschiedene Familien ihm ihre Kinder (zusammen dreißig) zur Erziehung anvertrauten, und ihm, als der dortige König Unguend (Ongendtheow, vielleicht = Angantyr) ihn vertrieb, erlaubten, dieselben nach Utrecht mitzunehmen. Auf der Rückfahrt predigte und taufte er in Helgoland, wobei einer seiner Gefährten den Zeugentod erlitt.

Als aber im Jahre 714 neuer Krieg zwischen Radbod und Pipin ausbrach, und der erstere siegreich bis in die Gegend von Cöln vordrang und das Rheindelta wiedereroberte, da wurden Willebrords Pflanzungen durch den Sturm des neu auflodernden heidnischen Fanatismus verheert, und seine jungen Gemeinden mit der Trübsalstaufe getauft (716—720). Er selbst mußte Utrecht verlassen; zunächst zog er sich nach Epternach zurück; von da aber wandte er sich nun in den Oberlahngau und nach Thüringen. Er muß schon früher bis nach Würzburg gekommen sein; denn Hedan II. stand zu ihm völlig im Verhältniss wie zu einem geistlichen Vater; er errichtete nebst seiner zweiten Gemahlin (30. Apr. 704) eine Schenkung für „seinen Vater in Christo;" er ermöglichte ihm jezt (716) die Gründung eines Cönobiums in Hammelburg; ohne Zweifel war es Willebrord selbst, durch den Hedan II. zum Christenthum bekehrt worden. Wenn nun schon 706 zu Erfurt im hohen Norden Thüringens ein Culdeercönobium durch eine Schenkung des culdeerfreundlichen Merowingers Dagobert II. gegründet wird, wenn nachher 723 Winfrid in Thüringen eine völlig organisirte culdeische Kirche mit verehelichten Klerikern vorfindet, und wenn man damit jenes persönliche Verhältnis Willebrords zu Hedan zusammenhält, so ist einleuchtend, daß eben Willebrord und kein anderer es war, welcher auf dem von Killena wenige Jahrzehnte zuvor gelegten Grunde weiter gebaut und die Bekehrung Thüringens vollendet hat. Daß er dann aber das zwischen Thüringen und dem Rhein mitten inne liegende Hessen nicht wird vernachlässigt haben, ist von vornherein zu vermuthen, und in der That findet Winfrid 722 in Amaneburg ein Culdeercönobium vor, und in Niederhessen ebenfalls bereits „viele Tausende" von bekehrten oder in der Bekehrung begriffenen Heiden.

Als im Jahre 719 Radbod gestorben war und Karl Martell Friesland neu unterworfen hatte, kehrte Willebrord dorthin zurück, die zerstörte Kirche wieder zu bauen. Hier war es, wo 720 Winfrid sich als heuchlerischer Spion bei ihm einschlich (siehe unten §. 81) und sein Werk der Verfolgung und Zerstörung begann.

Die ganze westliche Hälfte von Deutschland, genauer: alle

wirklich deutschen Stämme [12]) mit alleiniger Ausnahme der Sachsen — sind durch den treuen Dienst der culdeischen Kirche zum Christenthum bekehrt. Im Jahre 720 bestand den ganzen Rhein entlang von Chur bis zu den Inseln des Rheindelta's, und östlich vom Rhein bis an den Inn, den Böhmerwald und die Grenzen des Sachsenstammes eine wohlorganisirte culdeische, d. i. romfreie, evangelische Kirche.

§. 72.

Das Aufhören des Arianismus unter den Burgundern, Sueven, Westgothen und Longobarden. (517—671.)

Es ist oben (§. 66) gezeigt worden, daß und aus welchen innern Gründen das Volk der Gothen das Christenthum in arianischer Weise auffaßte. Durch die Westgothen, welche nach Aquitanien und über die Pyrenäen nach Spanien drangen, empfingen die ihnen stammverwandten, vor ihnen hergedrängten Vandalen (bis 429 in Spanien, von da an in Afrika) das Christenthum ebenfalls in der arianischen Form [1]), und traten nun in Afrika unter Geiserich als heftige Verfolger des dortigen katholischen (trinitarischen) Christenthums auf (429—474); eine neue Verfolgung begann Geiserichs Nachfolger Hunerich (483), eine dritte Trasamund (509). Erst mit der Zerstörung des Vandalenreiches durch Justinian I. (534) hörte der Arianismus in Afrika von selber auf.

Die Sueven waren als Heiden nach Spanien gekommen; ihr König Recharius wurde (448) ohne Zweifel durch altspanische Lehrer zum kath. Christenthum bekehrt; allein bereits 469 wurde durch den Einfluß der westgothischen Nachbarn und namentlich durch einen westgothischen Priester Ajax das ganze Volk der Sueven zum Arianismus übergeführt. Ohne Zweifel war dieselbe Nachbarschaft der Westgothen Schuld, daß die ehedem katholisch gewesenen Burgundionen, als sie, durch die Hunnen vertrieben, sich im Ost und West des Jura niedergelassen, zum Arianismus übertraten (von 451 an), ohne jedoch gegen die vorgefundenen gallischen Bischöffe Verfolgung zu üben. Dem analog wurden denn auch die Longobarden, welche (568) als Heiden nach Oberitalien eindrangen, von den dort vorgefundenen Ostgothen zum arianischen Christen-

---

12) Im jetzigen Oestreich saßen Avaren und Carantanen; in Böhmen und bis in den Main= und Rednizgau Wenden und Sorben.

1) Salvian. de gubern. Dei lib. 7 pag. 845 u. 228. Jornandes de rebus Geticis cp. 25.

thum bekehrt, das ihnen als die Religion eines stammverwandten Volkes begreiflicherweise von vornherein vertrauenerweckender war, als die katholische Religion der ihnen verhaßten Römer. Ueberdies war, wie oben §. 66. gezeigt worden, der Arianismus dem Vorstellungskreise der germanischen Völker innerlich adäquater, so daß man recht gut begreift, mit welcher Leichtigkeit zuvor katholisch gewesene Völker (Burgunder, Sueven) zum Arianismus sich herüberziehen ließen. Es mußte bei diesen Völkern das Christenthum erst eine Zeit lang seinen geistig erziehenden und bildenden Einfluß üben, ehe diese Völker von der kindlichen Vorstellung von Christo als einem Vasallen Gottes zu der intellektuellen und speculativen Erkenntnis des ewigen eingebornen Sohnes übergehen konnten.

Aber diese Zeit kam. Zuerst wurde durch die milde überzeugende Lehrthätigkeit eines Fridolt (s. §. 71) der in Poitiers und Umgegend lebende Theil der Westgothen (der dann übrigens im Jahre 807 auch politisch den Franken unterworfen wurde) zum Trinitätsglauben bekehrt (um 500). Ebenso hat Fridolt sicherlich unter den Burgunden für Verbreitung tieferer Erkenntnis gewirkt, und die Bemühungen der dortigen gallischen Bischöffe unterstützt. Bereits zuvor (499) war dort unter König Gundobald ein Religionsgespräch zwischen den arianischen und den katholischen Bischöffen zu Stande gekommen, und Gundobald erlaubte seinen Kindern, zum orthodoxen Glauben sich zu bekennen. Als 517 sein Sohn Sigismund den Thron bestieg, wurde dieser Glaube der herrschende; die lezten Reste des Arianismus beseitigten die Franken, als sie 534 Burgund sich unterwarfen.

Um dieselbe Zeit gelang es einem Abte Martin, auch den suevischen König Theodemir und durch ihn das suevische Volk zum orthodoxen Glauben zu bringen. Und kurz nachdem die Westgothen in Spanien, bisher heftige Verfolger des Trinitätsglaubens, das suevische Reich sich unterworfen hatten (585), trat ihr König Rekkared auf einer Synode zu Toledo 589 selber zum kath. Glauben über, und ihm folgte bald der größte Theil des Volkes. Eine Empörung der arianischen Partei wurde mit Waffengewalt unterdrückt, und damit hatte der Arianismus unter ihnen vollends ein Ende.

Die Longobarden endlich, welche unter Alboin 585 als Heiden in Oberitalien eingerückt, und unter König Autharis Arianer geworden waren, sind bereits von 613 an allmählich zum kathol. Glauben übergetreten. Zuerst Autharis Gemahlin, Theodolinde (eine bair. Herzogstochter, die aber nicht in dem damals noch rein heid-

nischen Baiern, sondern erst in Italien die orthod. Lehre kann kennen gelernt haben), durch sie dann nach Autharis Tode ihr zweiter Gemahl Agilulf, welcher Columba d. j. in sein Land rief. Columba wirkte dort im Segen zur Bekehrung der Longobarden vom Arianismus. Agilulfs nächste Nachfolger (624—665) waren persönlich wieder dem Arianismus zugethan, der erste derselben sogar ein Verfolger der Katholiker; erst 665—671 erfolgte die gänzliche Bekehrung der Longobarden, und mit ihr das Ende des Arianismus in Europa.

Sechster Abschnitt.

Die Hebung des römischen Stuhles.

§. 73.

Stellung des röm. Stuhles und Zustand des röm. Christenthums beim Beginn der Völkerwanderung (440—535).

In dem Maße, als die politische Macht des abendländischen Kaiserthums abnahm, und durch den Einbruch germanischer Völker nach Italien und Spanien Stück für Stück zertrümmert wurde, hob sich die kirchliche Macht des römischen Stuhles. Es wirkten hiebei mehrere Ursachen zusammen. Einerseits wurde der röm. Stuhl von den beengenden Fesseln des Staatskirchenthums frei; andrerseits klammerte sich die orthodoxe Kirche und Bevölkerung des Abendlandes in den Drängnissen der Völkerwanderung an den Bischof v. Rom, der schon von Gratian (378) als oberste kirchliche Appell-Instanz und von Valentinian III. (445) geradezu als Oberhaupt der ganzen abendländischen Kirche gesezlich anerkannt war[1]), als an den einzig noch übrigen irdischen Schirm und Hort an. Die Kraft und Festigkeit, womit Leo I. der nestorianischen und eutychianischen Häresie und den die Häresie begünstigenden byzantinischen Hofparteien widerstand, trug auch gerechterweise zur Hebung des Ansehens des röm. Stuhles in den Augen der orthodoxen abendländischen Christenheit bei. Aber auch sogar in den Augen der arianischen Ostgothen gewann der röm. Stuhl durch diese Selbständigkeit, die er Byzanz gegenüber in kirchlichen Dingen an den Tag legte, an Vertrauen, so daß z. B. der ostgothische König Theodorich (493—526) die orthodoxe Kirche ganz frei gewähren ließ, und sich in ihre innern Angelegenheiten in keiner Weise einmischte.

---

1) Mansi III, p. 624 ff. und Hugo, Novell. Valentin. tit. 17.

Der aus diesen Verhältnissen erwachsende Supremat Roms über die orthodoxe Kirche des südlichen Abendlandes (denn Großbritannien war, wie wir wissen, romfrei, und zunächst noch durch einen breiten Gürtel theils heidnischer theils arianischer Völker geographisch von Rom getrennt) zeigt sich zuerst bei Leo I. dem Großen (440—461). Er war es, der zuerst aus dem Worte Christi an Petrus Matth. 16, 18 einen dogmatischen Beweis erstlich für den Supremat Petri über die andern Apostel und dann für den Supremat des Stuhles Petri über alle andern sedes apostolicae, somit über die ganze Christenheit, abgeleitet hat[2]). Wenn auch freilich der Orient sich um diese Ansprüche und Anmaßungen Leo's nicht das geringste kümmerte, so blieb es doch fortan der den römischen Bischöffen vorschwebende Gedanke und das von ihnen mit eiserner Consequenz verfolgte Ziel, diesem ihrem beanspruchten Supremat die thatsächliche Anerkennung zu verschaffen.

Es war ein unberechtigter Anspruch; denn Christi Wort an Petrus hatte am Pfingstfest Apsche. 2 seine Erfüllung gefunden; einen Primat über die anderen Apostel hat Petrus nie geübt (vgl. Apsche. 15, 13 u. 19; Gal. 2, 14); auch ist Petrus nie Bisch. v. Rom gewesen, vielmehr war die röm. Gemeinde eine durch und durch paulinische, durch Paulusschüler gegründete, durch Paulus selbst vollbereitete[3]); nach Paulus Tode (Jan. oder Febr. 64) kam Petrus nach Rom (frühestens April 64), aber nur um nach wenigen Monaten (Juli 64) selbst den Zeugentod zu sterben. Endlich widerspricht die ganze Kirchengeschichte der ersten fünfthalb Jahrhunderte jenem Anspruche Leo's. — Es war ein fleischlicher Gedanke, der nicht in dem Christen, sondern in dem Römer Leo aufstieg: der Gedanke, daß Rom die auf staatlichem Gebiete verlorene Weltherrschaft auf kirchlichem wiedererobern solle. Eine Weltherrschaft und darum eine in ihrem innersten, wahren Wesen weltliche Herrschaft war es, welche unter der Larve einer kirchlich-geistlichen fortan von Rom erstrebt wurde. Denn es war eben eine Herr-

2) Leo M. epist. 4: Petro ideo hoc (jus potestatis illius, ligandi et solvendi) singulariter creditur, qui cunctis ecclesiae rectoribus Petri forma praeponitur. (Vgl. epist. 10.) Sermo 82: Petrus et Paulus sunt, qui te (Romam) ad hanc gloriam provexerunt, ut gens sancta, populus electus, civitas sacerdotalis et regia, per sacram beati Petri sedem caput orbis effecta, latius praesideres religione divina quam dominatione terrena.

3) Vgl. meinen bibl. Comm. zur Apostelgeschichte (Königsberg 1862) Seite 311 ff.

schaft, nicht ein Hirtendienst. Alsbald in Leo tritt der unevangelische, der gesezliche Charakter dieses Supremates in grellen Zügen hervor. Rom predigt nicht das Wort von der Gnade; Rom gebeut. Wie die afrikanische Kirche, die bis dahin mit solcher Festigkeit ihre Romfreiheit gewahrt hatte, von 429 an durch die arianischen Vandalen so schwer bedrängt ist, da benüzt Leo's brüderliche Liebe diese Drangsal, ihnen das Joch über den Nacken zu werfen. Durch einige Flüchtlinge will er von einzelnen Misbräuchen gehört haben, namentlich von Männern, die zweimal verehelicht gewesen und hernach dennoch zu Klerikern geweiht worden seien; sofort erläßt er an die mauritanischen Bischöffe ein Rundschreiben, worin er ohne weiteres als ihr Oberherr redet, ihnen die Absezung einzelner Bischöffe befiehlt; und die unglücklichen Afrikaner, welche in Byzanz und Rom ihre einzige Stüze sehen, unterwerfen sich Leo's Forderungen und Ansprüchen (443). Durch gesezlichen Strafzwang (Exil) löste Leo die heimlich noch vorhandene Sekte der Manichäer auf, über deren Bestand und deren Theilnehmer er durch Spione sich Nachricht zu verschaffen gewußt. Die in Aquileja vorhandenen Pelagianer boten ihm den erwünschten Anlaß, dort ebenso gebietend aufzutreten, wie in Afrika, und mit gleichem Erfolge. Als ein illyrischer Bischof aus Klugheit, wie er meinte, den Leo um Anerkennung in seinem Amte bat, erklärte ihm dieser (444), daß er ihn als seinen Vicarius anerkenne, und bedrohte alle illyrischen Bischöffe, die diesem Vikarius Roms sich nicht unterwerfen würden, mit Absezung! — Ein von dem Metropoliten der Gallia Narbonensis, Hilarius v. Arles, 444 mit Recht abgesezter Bischof, Caledonius, appellirte an Leo; Hilarius eilte nach Rom, und protestirte kräftigst gegen jede Einmischung des Tiberbischofs in gallische Kirchenangelegenheiten; Leo wurde über dies Erkühnen höchlich erbittert; und wie nun der verderbte Theil des gallischen Klerus, der sich durch des Hilarius ernste Sittenzucht beengt fühlte, gegen lezteren nach Rom appellirte, so wagte es Leo, die Absezung des Caledonius für null und nichtig und das Metropolitanrecht der Bischöffe von Arles über die Gallia Narbonensis für erloschen zu erklären, und dasselbe dem B. v. Vienne zu übertragen. Er schalt den Hilarius in einer Streitschrift „einen Empörer gegen die geheiligten Rechte des Stuhles Petri" — welche Rechte er wahrscheinlich in dem Worte Christi an Petrus, Matth 24, 49, geschrieben zu finden glaubte! — und rief Valentinian III. um Hülfe und Vollzug an; jedoch vergeblich; in Gallien fragte man nach Leo und dem Kaiser nichts; Hilarius blieb im Besiz seiner Metropolitangewalt und die Bischöffe der Gallia Narb. blieben ihm treu. Glücklicher war

Leo in Spanien, wo Bisch. Turibius, weil er mit den Priscillianisten nicht fertig werden konnte, den Entscheid und die Hülfe Leo's anrief; dieser forderte weltlichen Strafzwang gegen jene „Kezer", und die Abhaltung von Synoden, und die spanische Kirche fügte sich seinen Befehlen. — Im Morgenlande war natürlich von einer Anerkennung der römischen Primat-Ansprüche keine Rede. Nach einem ersten verunglückten Versuch, als Kirchenherr hier aufzutreten (bei der Wahl des Dioskurus zum Patr. v. Alex.) hielt er es für gerathen, in seinen Briefen an die byz. Kaiser einen anständigen, oftmals einen bittenden Ton einzuhalten. Das Conc. v. Chalcedon hat den Patr. v. Constantinopel als gleichberechtigt mit dem B. v. Rom anerkannt, und Leo's nachherige Beschwerden und Proteste halfen nichts.

Billig muß man noch fragen, welche innere sittliche Berechtigung denn die Kirche Roms zu solchen Ansprüchen gehabt habe. Gegen Leo's Persönlichkeit ist, von eben jener kirchlich-verlarvten fleischlichen Herrschsucht und Gesezlichkeit abgesehen, nichts einzuwenden; im eutych. Streit hat er eine klare Erkenntnis der Wahrheit besessen und bewährt; bei den Einfällen der Hunnen (450) und Vandalen (455) hat er persönlichen Muth bewiesen[4]). Dagegen war die Christenheit und Kirche Roms unter allen Kirchen der Erde nachweislich die verderbteste. Gerade in Rom, und hier allein, hatte sich heidnischer Götterdienst bis zum Beginn der Völkerwanderung erhalten und war nicht zu unterdrücken gewesen (s. oben §. 36); aber auch in der Christengemeinde wucherte heidnisches Wesen und heidnische Lasterhaftigkeit auf eine grauenerregende Art (s. §. 33 u. 43). Während die röm. Bischöffe heuchlerischerweise dem Kleriker die Fortsezung einer vor seiner Ordination eingegangenen, die Schließung einer neuen Ehe verboten, während sie eine zweite Ehe für anrüchig genug hielten, um für immer zum Kirchendienst unfähig zu machen, so schlichen diese „heiligen" Cölibatärs in die Häuser, um Frauen und Töchter zu verführen, und nach des Hieronymus Zeugnis (s. §. 31) bewarben sich Viele gerade deshalb um geistliche Stellen, damit sie bequemere Gelegenheit zur Unzucht

---

4) Als Attila im Zuge gegen Rom begriffen war, ging Leo ihm nebst einer Gesandtschaft entgegen; Attila nahm ihn ehrerbietig auf, und versprach, vom Krieg gegen Rom abzulassen, wozu ihn möglicherweise die Vorspiegelung, als ob Alarichs plözlicher Tod ein Gottesgericht für die Plünderung Roms, mehr aber jedenfalls die schlimme Lage seines Heeres in Oberitalien bewogen haben mag. Erfolglos ging dagegen Leo dem Vandalen Geiserich entgegen; dieser plünderte Rom zehn Tage lang.

hätten! Christliche Festtage wurden (s. §. 43) durch heidnische Aufzüge und unzüchtige Gesänge gefeiert, zu Ehren Jupiters ein blauer Donnerstag gehalten; heidnisches Zauberwesen war allgemein im Schwange; Ehebruch und unnatürliche Unzucht galt als Regel. Selbst in den Kirchen wurden heidnische Gesänge angestimmt[5]). Als die arianischen Gothen nach Italien kamen, nahmen sie an den Ausschweifungen der Römer den größten Anstoß; unter ihrem Volke duldeten sie (nach dem Zeugnis Salvians) keinen Hurer; Unzucht galt ihnen als ein Vorrecht des römischen Namens. Ebenso zeichneten sich in Spanien die Vandalen durch Keuschheit aus; und von den Westgothen erzählt Paulinus als Augenzeuge, daß bei der Eroberung und Verwüstung von Bordeaux nicht Ein Versuch vorgekommen sei, die Schamhaftigkeit der weiblichen Gefangenen zu verlezen[6]). Den Römern fiel es nicht ein, beim Nahen des Feindes die Hülfe Gottes anzurufen; der Ostgothe Theodorich begann jeden Tag mit Gebet; ebenso kniete er vor Beginn des Kampfes nieder und erflehte vom Herrn den Sieg. Sein Lebenswandel wird von Sidonius als ein wahrhaft christlicher geschildert; seine Tafel war einfach, nicht durch Menge des Weines, sondern durch ernste Gespräche gewürzt; Lauten- und Flötenspieler waren verbannt; der König unterhielt sich nur mit heiligem Saitenspiel. Die Vandalen hielten einem römischen Heer, das gegen sie nach Spanien gesendet wurde, Bibelsprüche und Weissagungen entgegen; die Römer spotteten darüber und wurden geschlagen[7]).

So stand die römische Kirche in der Völkerwelt jener Jahrhunderte da, reich an Hochmuth und Selbsterhebung, entblößt von allem, was in Wahrheit auf den Christennamen ein Anrecht gibt, verlassen vom Geiste Gottes, geübt im Herr-Herr-sagen, und in Wahrheit doch nur ein Pfuhl, in welchem die Grundsuppe der Verderbtheit und sittlichen Fäulnis der alten Welt sich angesammelt hatte. „Dies Volk ehret mich mit seinen Lippen, aber sein Herz ist ferne von mir." Insbesondere erklärt sich die Hochhaltung des Cölibates als direktes Produkt der römischen Entsittlichung, in welcher alle Achtung vor dem weiblichen Geschlechte und jegliche Vorstellung der Möglichkeit eines keuschen geschlechtlichen Verhältnisses abhan-

---

5) Augustinus, sermo 215.

6) Paulinus (Enkel des Ausonius) eucharist. (Leipzig 1681 edid. Daumius).
Cunctarumque tamen comitum simul et famularum
Eventum fuerant nostrum quaecunque secutae,
Illaeso penitus, nullo attentante, pudore.

7) Salvianus lib. 7, cp. 9—13.

den gekommen war. „Den großen Unterschied zwischen Lieb und Unzucht" (Shakspear, Cymbeline V, 5) hatte das verderbte Rom verlernt. Die arianischen Gothen verachtete man als Kezer, vergaß aber das Urtheil Christi über den Knecht, der seines Herren Willen weiß und nicht thut. Wahrlich die Tiberbischöffe hätten etwas besseres und nöthigeres zu thun gehabt, als fremde Kirchen unter ihren Supremat zu bringen! Hätten sie doch lieber erst vor der eignen Thüre gekehrt, ehe sie fremden Kirchen Geseze vorschreiben wollten! Wohl mag man in der Erhebung des römischen Stuhles etwas providentielles anerkennen; nur vergesse man nicht, daß es nach dem Worte der Weissagung eine von Gott zugelassene und geordnete Providenz der Finsternis war, welche diese Babelsmacht der Mischung von Wahrheit und Lüge, diese in geistlichem Gewande auftretende Weltmacht aus dem bewegten Völkermeere emportrieb.

Die Ostgothen, weil eben ihr Christenthum troz ihrem kindlichen (nicht kezerischen) „Arianismus" ein wahres war, übten nicht Verfolgung sondern Duldung gegen die orthodoxe Kirche, und so fuhren die Nachfolger Leo's, anstatt durch den Anblick der Gothen und die Güte Gottes sich zur Buße reizen zu lassen, fort auf dem betretenen Wege: die übrigen orthodoxen Landeskirchen sich unterzuordnen. Der herrschenden Sittenlosigkeit suchten die gothischen Landesherrn durch Geseze zu steuern[8]), nicht die röm. Bischöffe; diese lezteren hatten wichtigere Dinge zu thun. Gelasius I. bildete das Theorem Leo's von dem Supremat des Petrus und seiner Nachfolger weiter aus, und erklärte es für Kezerei, wenn jemand behaupte, daß Petrus nicht gleichzeitig mit Paulus in Rom gewesen sei[9])! Als im Jahre 498 die Bischofswahl zu Rom zwiespältig war zwischen Symmachus (498 – 514) und Laurentius, wurde der erstere von den gegen ihn erhobenen ernsten Anklagen durch eine röm. Synode (syn. Palmaris 503) ohne Untersuchung freigesprochen, und bei dieser Gelegenheit zum erstenmale die Behauptung gewagt, daß ein röm. Bisch. von niemanden, als von Gott selbst, gerichtet werden könne[10]); und bald nachher fing man an, Urkunden, die angeblich von älteren Päpsten herrühren sollten, zu fabriciren, worin der gleiche Grundsaz ausgesprochen wurde[11]). So begann das

8) Salvianus lib. 7, cp. 2—7. u. 16—22.

9) Mansi VIII p. 157.

10) Ebendas. p. 284. Aliorum forte hominum causas Deus voluerit per homines terminare; sedis istius praesulem suo sine quaestione reservavit arbitrio.

11) Mansi I, p. 1249, untergeschobenes Decret Marcellins (296 — 304)

Lügenwerk der Fabrication falscher Decretalen. Auf solchen Stufen stieg der röm. Bischof zur Höhe seiner Macht empor. Bereits wurde ihm vorzugsweise der Titel „papa“ beigelegt (vgl. Matth. 23, 9!); immerhin dachte er noch nicht daran, die Rechte eines episc. universalis in dem Sinne anzusprechen, daß alle andern Bischöffe der Welt nur seine Vikare wären, und er jeden Augenblick beliebig in ihre Jurisdiction und Funktion eingreifen könnte; diese Anmaßung war einer spätern Zeit vorbehalten; für jezt begnügte er sich, die oberste Instanz in Streitfragen, somit der oberste Aufseher und oberste Richter sein zu wollen[12]).

§. 74.

Stellung des röm. Stuhles unter abermaliger byzantinischer Herrschaft. (539—568.)

Mitten in seinem erfolggekrönten Streben nach dem Supremat wurde der römische Stuhl durch ein politisches Ereignis plözlich aufgehalten und weit zurückgeworfen. Waren jene geschichtlichen Verhältnisse, durch welche er sich zur Selbsterhebung hatte verlocken lassen, providentiell geordnet, so war dies Ereignis nicht minder providentiell geordnet, ein Ereignis, welches wie kein anderes geeignet war, den röm. Bischöffen die Thorheit und Sinnlosigkeit ihrer neuesten Prätensionen zum Bewußtsein zu bringen, indem es ihre prima sedes“ in eine Lage brachte, wo dieselbe sich in einer noch nicht dagewesenen Tiefe von Erbärmlichkeit und Miserabilität zeigte. Es war ein Ruf zur Buße, der von Gott an jenen Stuhl erging. Gott wollte den röm. Bischöffen zeigen, wie armselig und wie von äußeren Zuständen und Zufälligkeiten abhängig der Stuhl sei, der sich die Herrschaft über alle Kirchen der Welt anmaßte, und keinen Richter über sich erkennen wollte, als Gott.

Justinian I. v. Byzanz (527—565) eroberte durch Belisar 536—539 Italien wieder; 546 mußte er den Ostgothen wieder weichen, aber 553 brach Narses die Macht und das Reich der Ostgothen für immer; und der röm. Stuhl war jezt wieder dem oströmischen Kaiser unterworfen, jenem orthodoxen Justinianus, dessen monophysitisch gesinnte Gemahlin Theodora auf alle Weise zu Gunsten der Monophysiten auf den Kaiser einzuwirken suchte (s. oben

---

mit dem Saze: Prima sedes non judicabitur a quoquam. Mansi II p. 615, untergeschobenes Decret Silvesters (314—335) mit dem Saze: Nemo enim judicabit primam sedem etc.

12) Z. B. Gregor. M. lib. 9 epist. 59; lib. 11, ep. 37.

§. 53). Dieses Weibes dienstbarer Knecht ward nun der römische Stuhl. Nach Agapetus Tode (536) wußte Theodora durch Belisars Einfluß die Wahl auf einen völlig charakterlosen Menschen, Namens Vigilius zu lenken, welcher im voraus durch das Versprechen der Wahl sich von ihr hatte erkaufen lassen. Schon §. 53 ist erzählt, wie er im voraus sich verpflichtete, die Monophysiten Severus und Anthimus für orthodox zu erklären, und wie er dies Versprechen auch hielt, aber nur so lange, bis die Furcht ihn nöthigte, zu widerrufen und sich für die chalcedonische Lehre zu erklären. Desgleichen, wie er schon vor seiner Stuhlbesteigung der Kaiserin heimlich das schriftliche Versprechen gegeben, die „drei Kapitel" verdammen zu wollen, dann aber, als die afrikanischen, illyrischen und dalmatischen Bischöffe Widerspruch dagegen erhoben, zauderte; wie er, nach Constantinopel berufen, es anfangs mit jenen Abendländer Bischöffen hielt, dann durch Gunst und Ehren sich erkaufen ließ, das gerade Gegentheil von dem zu erklären, was er wenige Wochen zuvor an Mennas geschrieben; wie er dann, durch neuen Widerstand der Abendländer bewogen, von neuem umsprang, von neuem aber sich durch den Kaiser einen Eid abnöthigen ließ, bei der Verdammung der drei Kapitel zu beharren — aber nur, um gleich nachher mit dem Banne die zu bedrohen, welche in diese Verdammung einstimmten u. s. w. Ebenso wie sein Nachfolger Pelagius I. sich ganz als gehorsame Creatur des byz. Hofes benahm.

Man könnte nun einwenden, es sei dem röm. Stuhle wider Willen begegnet, daß ihm solche elende Creaturen als Inhaber aufgedrängt wurden. Aber mit dieser vermeintlichen Entschuldigung werden alle Ansprüche jenes Stuhles über den Haufen geworfen. Ist es mit demselben so bestellt, daß jeder politische Windstoß solche unwürdige Subjekte auf ihn bringen kann, wo bleibt dann die Gewähr, daß er das leisten könne, was er zu leisten sich anheischig macht: lezte infallible Instanz in der Regierung der gesammten christlichen Kirche zu sein? Hat ein und zweimal das Wahlcollegium zu Rom sich von byz. Feldherrn und Beamten beeinflussen lassen, ein im voraus erkauftes und bestochenes Individuum zum röm. Bischoffe zu wählen, wo ist dann die Gewähr, daß nicht auch in hundert andern Fällen jene Wahl durch fleischliche und sündliche Rücksichten bestimmt worden sei? Und so wenig eine Gewähr gegeben ist gegen die Wahl schlechter verkehrter untauglicher Individuen, so wenig sehen wir, daß die geschehene verkehrte Wahl hinterher von Gott durch Verleihung eines neuen Geistes an Vigilius corrigirt oder unschädlich gemacht worden wäre. Vigilius ist ganz der Elende geblieben, der er zuvor gewesen, ja gerade in seinen Amts-

handlungen hat er seine Schlechtigkeit kundgethan. Er hat unter Berufung auf die Autorität des röm. Stuhles und unter Anwendung des vollen „päpstlichen" Nimbus dem Mennas geschrieben, daß die drei Kapitel nicht zu verdammen seien, und hat wenige Wochen darauf unter Berufung auf dieselbe Autorität des röm. Stuhles die drei Kap. in seinem Judicatum verdammt. Und so hat in ihm nicht einmal sondern viermal der röm. Stuhl seine eignen Entscheide umgestoßen und verdammt! — Greller, als so, konnte sich die Thatsache nicht herausstellen, daß der Anspruch jenes Stuhles auf den Supremat über alle Kirchen und Stühle der Erde ein eitles Phantom, ein Hirngespinnst zu seiner Grundlage hatte. Es war diese Unterwerfung Roms unter Justinian eine ernste Bußpredigt Gottes an den röm. Stuhl, ob er seine fleischlichen Gedanken aufgeben wolle. Aber die Bußpredigt fruchtete nichts. Kaum war Rom durch den Einfall der Longobarden in Italien (568) zwar nicht von der byz. Herrschaft (denn die Herzogthümer Rom und Neapel sowie der „Exarchat" Ravenna blieben im Besitz der oströn. Kaiser) so doch von dem Drucke der byz. Herrschaft (welche Rom ebenso wenig zu dominiren als zu schüzen vermochte) frei geworden, so wurden die alten Pläne und Herrschergelüsten mit aller Consequenz und Energie wieder aufgenommen. Der röm. Stuhl nahm aber jezt noch augenfälliger die Gestalt einer weltlichen Macht an; da nämlich Byzanz zum Schuze gegen die Longobarden soviel wie nichts zu thun wagte und zu thun vermochte, so mußte die Einwohnerschaft von Rom Neapel und dem Exarchat sich selbst helfen, Vertheidigungsanstalten treffen, und da trat nun der röm. Bischof mit dem Reichthum seines „patrimonium Petri", d. h. seiner irdischen Besitzthümer und Ländereien, an die Spize jener Vertheidigungsanstalten. Der röm. Stuhl ward eine kriegführende Macht [1]).

§. 75.

Anfänge einer Kirchenspaltung zwischen Rom und Byzanz (587).

Schon in den dogmatischen Streitigkeiten vom vierten Jahrhundert an war wiederholt ein gewisser Gegensaz der Anschauung und Haltung zwischen der morgen- und der abendländischen Kirche herausgetreten, welcher in dem Unterschied der Sprache, Bildung und Anschauung seine natürliche Basis hatte. Die lateinische Kirche

1) Vgl. den Brief Gregor's I. an die neapolit. Soldaten. Greg. epist. lib. 2, ep. 31.

war im ganzen consequenter nicänisch, consequenter antipelagianisch, consequenter antieutychianisch, als die griechische. Auch an vereinzelten Rangstreitigkeiten zwischen dem Stuhl von Rom und dem Patriarchenstuhl von Constantinopel hatte es nicht gefehlt. Doch waren beiderlei Gegensäze von geringerem Gewicht, so lange noch analoge dogmatische Gegensäze im Morgenlande selber zwischen Aegypten und Syrien, und analoge Rangstreitigkeiten zwischen Alexandria und Byzanz, Rom und Carthago nebenhergingen, und alle diese Landeskirchen unter das Eine Oberhaupt des Staates und der Staatskirche befaßt waren. Jezt dagegen waren der alexandrinische und der syrische Patriarchenstuhl in Folge der monophys. Streitigkeiten an Ansehen und Macht gesunken; die Trümmer der afrikanischen Kirche hatten ihre Selbständigkeit Rom gegenüber aufgegeben; es blieben der römische und der byzantinische Stuhl als die zwei einzigen Rivalen übrig, und der erstere war thatsächlich der Macht des oströmischen Kaisers so gut wie entrückt. Wenn jezt ein neuer Rangstreit ausbrach, so war alle Gefahr vorhanden, daß der auf der Basis des natürlichen (sprachlichen und nationalen) Unterschiedes von Orient und Occident beruhende Gegensaz sich zum völligen Schisma, zur Kirchentrennung, ausbilden werde. Und dieser Rangstreit blieb nicht aus, und diese Gefahr verwirklichte sich.

Der äußere Anlaß zum Streit ging diesmal nicht von Rom, sondern von Byzanz aus. Justinian hatte dem Patr. v. Const. gelegentlich den Titel *οἰκουμενικὸς πατριάρχης* gegeben; es war dies jedenfalls ein Zeichen, daß er auf den römischen Stuhl ohne sonderlichen Respekt herabsah, was sich bei der damaligen Stellung dieses Stuhles zum byz. Hofe leicht begreift. Jezt (587) fing nun der Patr. v. Const. Johannes an, sich jenen Titel selbst beizulegen. Aber jezt war in Rom mit der freieren politischen Stellung auch das alte consequente Streben nach dem hierarchischen Supremat über die gesammte Kirche mit aller Energie wieder erwacht. Es läßt sich denken, mit welcher bestürzten Entrüstung man das Unterfangen eines Patriarchen gewahr wurde, der nicht nur den Supremat Roms über Byzanz nicht anerkannte, sondern vollends einen Supremat von Byzanz über Rom beanspruchte. Sofort Pelagius II. v. Rom (578—590) gerieth darüber in Zorn[1]); sein Nachfolger Gregorius I. der Große (**590—604**) aber erklärte jenen Titel des Johannes in einem Brief an ihn (ep. 18) geradezu für eine teuflische Anmaßung, wodurch derselbe sich zum Nachfolger des Fürsten der gefallenen Engel stemple, und in einem Brief an Kaiser

1) Vgl. Gregor. M. lib. 5, ep. 18.

Mauricius (ep. 33) nannte er den Johannes den Vorläufer des Antichrist. Mauricius und Johannes fragten natürlich nicht das mindeste nach diesen Exclamationen. Als Mauricius (602) von Phokas ermordet worden, beglückwünschte Gregor d. Gr. diesen, und pries die Vorsehung für diesen Mord in einer wahrhaft blasphemischen Weise[2]. Aber nichtsdestoweniger führten die const. Patriarchen fort und fort jenen Titel; das einzige Zugeständnis, was der röm. Stuhl erhalten konnte, war dies, daß Phokas ein Auge zudrückte und es stillschweigend duldete, als Bonifacius III. (607) sich den gleichen Titel beilegte[3]. Somit war aber im Grunde die Kirchentrennung vollendet. Es bestanden zwei Stühle, deren jeder den Anspruch auf den Universalsupremat machte; daß beide einander nicht sofort anathematisirten, daß sie, ohne sich thatsächlich einer um den andern zu kümmern, nebeneinander hergingen, dies hatte hauptsächlich in den polit. Verhältnissen seinen Grund; beide verhielten sich noch zuwartend; jeder hoffte noch, bei günstiger Constellation seinen Plan durchzusezen. Aber wenn es auch damals noch nicht zu gegenseitiger Excommunication, mithin noch nicht zum formellen Schisma, kam, so war doch die Kirchentrennung von da an thatsächlich vollendet und blieb vorhanden. Es gingen fortan beide Kirchen, jede unter ihrem Oberhaupte, nebeneinander her, jede in selbständiger Entwicklung, unbekümmert um die andere.

Je weniger Rom im Orient seine Ansprüche hatte geltend machen können, um so emsiger war es darauf bedacht, seine im Abendlande gemachten kirchlichen Eroberungen zu befestigen und enger an sich zu ketten. Es waren dies die orthodoxen Kirchen Italiens, Spaniens und Illyriens (bis 700: mit Ausnahme von Aquileja). Gegen Ende des 6. Jahrhunderts vergrößerten sich diese Kirchen durch den Uebertritt der Longobarden, Sueven und Westgothen zum

---

2) „Ehre sei dem Schöpfer im Himmel von allen lobsingenden Chören der Engel, und Dank von den Menschen auf Erden, daß der Staat Trost und Linderung gefunden."

3) So wird es zu verstehen sein, wenn Anastasius (de vitis pontif. cp. 67) und ihm folgend Paul Warnefrid (de gest. Longob. 4, 37) berichten: (Bonif. III) obtinuit apud Phokam, ut sedes apostolica B. Petri Apostoli caput esset omnium ecclesiarum. Daß Phokas dem röm. Stuhle keinen Primat über den constantinopolitanischen zugestanden hat, versteht sich theils von selbst sowie aus dem weitern geschichtlichen Verlauf der unabhängigen Stellung des byz. Patriarchenstuhles, theils geht es eben daraus hervor, daß der leztere den Titel eines patriarcha universalis ununterbrochen fortgeführt hat.

trinitarischen Glauben, mithin zur orthodoxen Kirche. Das Frankenreich mit Burgund stand dagegen noch romfrei da, und erkannte (wie sich in der Geschichte des Hilarius v. Arles §. 73 sowie in der Geschichte der Culdeer §. 70 gezeigt hat) dem röm. Stuhle noch in keiner Weise das Recht einer höhern Instanz in Kirchensachen zu.

Um seinen Supremat über jene erstere Reihe von Landeskirchen recht augenscheinlich zu versinnbildlichen, begann der röm. Stuhl im 6. Jahrhundert, neueingesezten Bischöffen dieser Länder das Pallium zuzusenden. Es war dies im Orient seit Constantin die den Bischof als solchen auszeichnende Kleidung (dort ὠμοφόριον genannt). Im Occident war dasselbe bis dahin nicht Sitte gewesen. Indem nun der Tiberbischof den neugewählten abendländischen Bischöffen solche Pallien zusandte, führte er hiemit nicht nur ein neues äußerliches Unterscheidungszeichen der bischöflichen Würde ein, sondern erreichte vor allem dies, daß die Bischofswürde als eine von dem röm. Stuhl übertragene erschien. Anfangs zwar sandte er das Pallium nur einzelnen Bischoffen (auch fränkischen) als besondere Vergünstigung zu; bald aber schritt er weiter, und erkannte nur solche Bischöffe als legitim an, welche von ihm das Pallium empfangen und angenommen, also von ihm ihre bisch. Würde sich hatten verleihen lassen. Aber im Frankenreiche machte er mit dieser neuen Anmaßung schlechterdings kein Glück; selbst als die fränkische Kirche (742) sich dem röm. Supremat endlich hatte unterwerfen müssen, weigerten sich die Bischöffe noch standhaft und erfolgreich, das Pallium von Rom anzunehmen[4]).

§. 76.

Abendländische Gestaltung des Mönchthums. Die Benediktiner (529.)

Quellen:

Vgl. Lau, Gregor I nach Leben und Lehre, Leipzig 1845.
Mabillon acta Benedictinorum, und annales Benedictinorum.

In seinem Streben, die ganze abendländische Kirche seinem Supremat zu unterwerfen, fand der römische Stuhl den erfolgreichsten Gehülfen an dem, 529 entstandenen Benediktinerorden. Es verhält sich derselbe zu dem vor ihm und außer ihm im Abendlande vorhandenen Klosterwesen genau so, wie die unter dem römischen

4) Bonifac epist. ed. Giles nro. 76, ed Würdtwein nro. 87.

Supremat geeinigte römische Kirche zu den vor und neben ihr vorhandenen selbständigen und romfreien Landeskirchen. Wie im fünften Jahrhundert mit Leo I das Streben, die ganze Kirche unter Rom's Hoheit uniform zu gestalten, hervorgetreten war, so trat mit Benedikt v. Nursia im Anfange des sechsten Jahrhunderts das analoge Streben hervor, das Mönchswesen in einer jenem Kirchensystem entsprechenden Weise uniform zu gestalten. Von da an tritt der Benediktinerorden, wo er älteres Cönobienwesen vorfindet, demselben feindselig und mit dem Anspruch auf Alleinberechtigung entgegen, stützt sich in den hieraus hervorgehenden Kämpfen auf Rom, und findet im römischen Stuhle auch seinen Rückhalt; denn Rom will seinerseits von keinem andern Klosterwesen als dem ihm blind ergebenen benediktinischen etwas wissen; Rom schiebt die Benediktiner von 590 an nach Großbritannien vor als erfolgreiche Vorkämpfer seiner eignen Ansprüche, und sucht sie (jedoch mit minderem Erfolg) von 630 an auch in das Frankenreich vorzuschieben. Diese Hergänge zu verstehen, ist es also vonnöthen, die Entstehung des Benediktinerordens und seine Eigenthümlichkeit im Vergleich mit dem älteren abendländischen Cönobienwesen kennen zu lernen.

Der erste, welcher in Gallien ein Cönobium gegründet hat, war der (aus §. 61 uns bereits bekannte) Martin v. Tours. Er hat (Sulp. Sev. de vit. Mart. cp. 9) als Bisch. v. Tours erst in einer Zelle dicht neben der Kirche gelebt, dann aber sich an eine einsame Stelle, eine halbe Stunde vor der Stadt, an der Loire, zurückgezogen. Nur darf man bei der cellula, die er hier gründete, nicht an ein „Kloster" im späteren Sinne denken. Ipse ex lignis contextam cellulam habebat, sagt Sulpicius; multi quidem e fratribus in eundem modum, plerique saxo superjecti montis cavato, receptacula sibi fecerunt. Discipuli vero octoginta erant, qui ad exemplum beati magistri instituebantur. Es war also eine Menge einzelner Einsidlerhütten und -Höhlen (nur der Tisch war gemeinsam), der Zweck der ganzen Vereinigung war Heranbildung von Clerikern, wie Sulp. ausdrücklich sagt. Dabei unterzogen sich aber alle fratres, Martin selbst nicht ausgenommen, allen häuslichen und Feldarbeiten. Es hatte also dies Cönobium eine große Aehnlichkeit mit den nachherigen culdeischen, und nicht ohne Grund hat man vermuthet, daß dem Patricius das Cönobium Martin's vorgeschwebt und (exceptis excipiendis) zum Vorbild gedient habe [1]). — Schon ehe er Bischof von Tours wurde, hatte

1) Martin von Tours war mit Hilarius v. Poitiers persönlich befreundet. Bei dem ersten Culdeer, der das gallische Festland betritt, bei Fridolt, finden

Martin in der Nähe von Poitiers eine ähnliche cellula gehabt, (woraus das coenob. Locociagense — Lieugé — sowie aus der bei Tours das Kloster Marmoutier später entstanden ist.) Nach Sulpic. cp. 13 hat Martin noch mehrere solche monasteria angelegt. Einzelne dieser Cönobien haben die Stürme der Völkerwanderung überdauert; Chlodwig I, als er ganz Gallien plünderte, erwies der Kirche Martins zu Tours Achtung und Schuz [2]). Immerhin war die Zahl derartiger Cönobien, welche Fridolt (500) und nachher Columba (594) im Frankenreiche vorfanden, eine äußerst geringe [3]).

Martin hatte die Anregung zur Einrichtung seines Cönobiums vielleicht auf der genuesischen Insel Galinara empfangen, wo er in seinen frühern Jahren lebte (Sulpic. cp. 6) und wo im fünften Jahrhundert ein ähnliches Cönobium bestand. Es war aber jenes Cönobitenthum in jener seiner ursprünglichsten und einfachsten (vorconstantinisch-ägyptischen) Gestalt durch Athanasius in den Occident gebracht worden, und da es hier bei Volk und Clerus wenig Gunst und Eingang fand, vielmehr auf Haß und Widerwillen stieß [4]), so konnten sich nur auf den kleinen Küsteninseln bei Genua und der Provence sowie bei Dalmatien Cönobien halten und entwickeln. Wir begreifen nun, wie der Anti-Arianer Martin, der Freund des Hilarius, gerade in die unter athanasianischer Tradition stehenden Cönobien flüchtet; und ebenso, wie bei ihm, und durch ihn bei Patricius und in der ganzen culdeischen Kirche sich der eifrige Nicänismus traditionell forterbt. So ist denn endlich auch

---

wir die höchste Verehrung für das Andenken des Hilarius. Ebenso bei Columba d. J. (nach Jonas v. Bobio vit. Col. §. 42) die höchste Verehrung für das Andenken Martins. Dies weist unverkennbar darauf hin, daß den Culdeern in Irland die Person und Geschichte wie des Hilarius so des Martin von Haus aus (also wohl von Patricius her — schon 500 und noch 608) nicht allein bekannt, sondern wichtig und theuer war. Nicht nachgeahmt hat Patricius das härene Gewand (camelorum setae) der Martiner; denn die Culdeer trugen keine unterscheidende Kleidung. Ferner war der Zweck der Culdeercönobien neben der theol. Schulbildung hauptsächlich die Heidenmission. S. §. 69.

2) Gregor. Turon. hist. Franc. lib. 2, cp. 37. Vgl. lib. 5, cp. 9 f.; lib. 6, cp. 6.

3) So ist z. B. im ganzen Sprengel von Trier von vor-culdeischen Klöstern nur St. Maximin und St. Eucharius (um 550) nachweislich vorhanden, im Sprengel von Mez nur das Apostelkloster von Mez (nachher „St. Arnulf"), in den Sprengeln v. Verdun und von Lüttich nicht ein einziges vorculdeisches Kloster u. s. w.

4) Vgl. Hieron. ep. 22 u. 54 u. 96. Salvian. de gub. Dei 8, 4.

weiter begreiflich, wie die Culdeerkirche, wo sie in der Person Columbas d. J. das Festland betritt, mit den vorhandenen gallischen (Martinischen) Klöstern in keinerlei Conflikt geräth, vielmehr eine freundliche Stellung zu ihnen einnimmt und ohne Zweifel auch einen erfrischenden belebenden Einfluß auf sie ausübt.

In der Provincia, dem Uebergangslande vom Frankenreich nach Italien, hatte Johannes Cassianus († um 432) zwei Klöster gegründet; in Italien Ambrosius, in Africa Augustinus den ursprünglichen Widerwillen gegen das Mönchsleben gebrochen. So hatten sich auch hier Cönobien in manchfacher Gestaltung gebildet; nur daß bei der sittlichen Verderbnis der altrömischen Bevölkerung in Italien und Afrika auch in das Cönobitenleben mehr Unordnung einschlich. Augustin klagt (de opere monach. cp. 28) über heimatlos umherschweifende monachi, welche einen Hausirhandel mit Reliquien trieben, Hieronymus (ep. 95) über Mönche, die vom Klosterleben nichts als das härene Gewand angenommen, sonst aber im eignen Hause, im Reichthum schwelgend, von zahlreicher Dienerschaft bedient, ein üppiges Leben führten. Daneben kam andrerseits wieder eine selbstquälerische Nachäffung orientalischer Mönchsaskese [5]). Gemeinsam allen diesen verschiedenen Gestaltungen des Cönobitenlebens war jedoch die völlige Freiwilligkeit des Ein- und Wiederaustritts. Der Cönobite konnte, wann er wollte, die Einsidelei, worin seine Zelle oder Hütte neben denen der andern fratres lag, oder ebenso das einheitliche Klostergebäude, wo er lebte, verlassen, und einen andern Aufenthaltsort wählen, wandern, reisen wohin er wollte (sowie Martin von Galinara nach Poitiers, von da nach Tours sich begab); von einem bindenden Gelübde auf Lebenszeit konnte dann bei solcher Unmöglichkeit einer Controle gar keine Rede sein.

Auch bei den Culdeern herrschte das Princip der völligen Freiwilligkeit, aber im Verein damit doch eine äußerst wohlorganisirte Ordnung [6]). Wer sich dieser Ordnung nicht fügen wollte, konnte aus dem Klosterverbande ganz austreten [7]); solange er demselben aber angehörte, wurde Gehorsam gegen die Weisung

---

5) Hieron. ep. 18. Manche gingen mit Ketten belastet, Haare und Bart ungeschoren, mit nackten Füßen u. s. w.

6) Columb. regula cp. 7... disciplinam, sub qua nimirum regula nullus invenitur lassus, et cum tanta pluralitas eorum sit, ita ut mille abbates sub uno archimandrita esse referantur, nulla ibi a conditione coenobii inter duos monachos rixa fuisse fertur visa.

7) Columb. epist. 3. Quicunque sint rebelles, foras exeant. (Beispiel eines solchen Entlassenen ist Agrestius §. 70.)

der Oberen von ihm gefordert [8]), ein Gehorsam, ohne welchen das Missionswerk ja unmöglich hätte gedeihen können.

An einer solchen Ordnung, einer „regula“, fehlte es in Italien völlig (denn Cassian's Schrift de instit. coenob. kann nicht als solche gelten) und die regula, welche Cäsarius v. Arles († 543) seinen Mönchen und Nonnen in der Provence gab, fand nur geringe Verbreitung. Man muß es daher begreiflich und sogar löblich finden, wenn Benedictus, aus Nursia in Umbrien gebürtig [9]), nachdem er selbst seit seinem 14. Jahr als Einsidler und Cönobit in der älteren, ungebundenen Weise — aber in strenger Askese — gelebt hatte, auf den Gedanken kam, das Mönchsleben in eine bestimmte Regel und Ordnung zu bringen (**529**). Nur war freilich der Geist, in welchem er diese Regel verfaßte, ein durchaus kranker, unevangelischer. Gleich in der Vorrede seiner regula [10]) gibt er auf die Frage, was man thun müsse, um selig zu werden, die Antwort: Gott habe ein Gesez gegeben, das man erfüllen müsse; der strenge Gehorsam gegen dies Gesez führe zur Seligkeit. Eine Schule dieses Gehorsams soll das Klosterleben sein. Gesezlich und unfrei ist denn auch seine Regel durch und durch. Wer (nach einjähriger Prüfung, „Noviziat“) in's Kloster eintritt, hat ein bindendes Gelübde auf Lebenszeit abzulegen, und wer hiedurch in die congregatio aufgenommen ist, darf den Klosterstand und das Kloster nie wieder verlassen (reg. cp. 58). Der Inhalt des Gelübdes war unbedingter, blinder Gehorsam. Der Abt, „durch die ganze Congregation oder auch nur durch einen Theil derselben, selbst nur durch die Minderheit, wenn diese saniori consilio ist, gewählt“, (cp. 64) und vom Bischof bestätigt [11]), war auf sein Gewissen verpflichtet, nichts wider Gottes Gebot zu lehren; übrigens regierte er rein monarchisch; er wählte sich zu seinem Gehülfen aus den Mönchen einen praepositus, der ihm, wie die Mönche selber, zu unbedingtem Gehorsam verpflichtet war (cp. 65.) Ueber je 12 Mönche war ein decanus als Aufseher gesezt (cp. 21.)

---

8) Columb. regula cp. 1.

9) Sein Leben beschrieb Gregor d. Gr. dialog. lib. 2 (Opp. ed. Bened. II, 207 ff.) aber mit Einmischung zahlreicher bewußter Erdichtungen (Lügen.)

10) Siehe dieselbe in Holstenius codex regularum monasticarum, Rom 1661, und in Galland. bibl. patr. XI, pag. 298.

11) Das heißt also: es bestand eine Wahl des Abtes nur zum Schein; der Bischof konnte auch den von der Minderheit vorgeschlagenen Candidaten ernennen. Ja es ist sogar noch die Bestimmung beigefügt, daß der Bischof an eine einhellige Abtswahl nicht gebunden ist, wenn sie ihm bedenklich erscheint.

Bei wichtigen Angelegenheiten sollte der Abt die ganze congregatio versammeln und ihre Meinung vernehmen, aber durchaus nicht an ihren Rath und ihre Zustimmung gebunden sein (et quod utilius judicaverit faciat cp. 3). — Die Mönche haben den Oberen so zu gehorchen, „als spräche Gott durch diese" (cp. 5.) Der Name „Abt, abbas" sei derselbe Name, mit welchem der Herr Röm. 8, 15 angerufen werde: „Abba, lieber Vater". (cp. 2—3.) — Wer in's Kloster eintritt, hat sein ganzes Vermögen dem Kloster oder den Armen zu schenken. Kinder können von ihrer Geburt an durch ihre Eltern dem Mönchsstande bestimmt werden (cp. 58). — Die Mönche bewohnen ein einheitliches Klostergebäude; die Gärten und was sonst zum Lebensbedarf gehört, sind in die Klostermauer eingeschlossen, damit kein Mönch genöthigt sei, die Umfridigung des Klosters zu verlassen, und mit der Welt in Berührung zu kommen (cp. 66.) Alle Wirksamkeit nach außen, auch alle Berührung mit der Außenwelt ist abgeschnitten. Gäste sollen beherbergt werden, aber nicht mit den Mönchen in Berührung kommen. Hat ein Mönch (mit Erlaubnis des Abtes) eine Reise gemacht, so darf er nach seiner Rückkehr nichts von dem erzählen, was er draußen gesehen und erlebt (cp. 53 u. 67.) Die Mahlzeit, von welcher aller Fleischgenuß ausgeschlossen, ist für die Mönche eine gemeinsame; der Abt ißt besonders. Die Kleidung ist eine tunica, darüber bei der Arbeit ein scapulare (Doppelschurz, einer vorn einer auf dem Rücken, über den Schultern verbunden) außerdem die cuculla (schwarzer Mantelkragen, oben in eine Kapuze endend; in spätrer Zeit ein schwarzes faltenreiches Gewand mit weiten Ermeln und Kapuze;) dazu noch Schuhe, aber keine Hosen. Die Mönche schlafen angekleidet in gemeinschaftlichem Schlafsaal. — Die Zeit von 2 Uhr morgens bis zum Abend ist mit gottesdienstlichen Uebungen und Psalmgesang in ermüdender Weise angefüllt. Dazwischen haben sie Handarbeiten zu thun, Bücher aus der Bibliothek zu lesen oder abzuschreiben [12]), alles auf Kommando. Für

---

12) Von eigentlich wissenschaftlicher Thätigkeit ist in der reg. Bened. keine Rede. Ein Benediktinerabt Cassiodorus machte (um 538) in seinem Kloster Vivarium in Unteritalien den ersten Versuch, seine Mönche zum Studium der heil. Schrift und der Kirchenväter zu ermahnen (Cassiod. de institutione divinarum literarum und de artibus ac disciplinis liberal. liter.) Im allgemeinen beschränkte sich aber gleichwohl, auch in den folgenden Jahrhunderten noch, das Verdienst des Benediktinerordens auf Verabfassung von Klosterchroniken und Heiligenlegenden, sowie auf Vervielfältigung oder wenigstens Erhaltung des Textes der Classiker und Kirchenväter durch mechanisches Abschreiben.

freie Unterredung ist fast keine Zeit gelassen; vom Schluß der lezten Hora an bis zum nächsten Morgen ist unbedingtes Schweigen geboten. Verfehlungen gegen die Regel werden mit Verweisen, Bann, Fasten und scharfen Prügeln bestraft (cp. 23 ff. u. cp. 43 ff.) Schließlich wurden in jedem Kloster einzelne Mönche zu Priestern ordinirt, die, dem Bischof der betreffenden Diözese untergeordnet, die Seelsorge über die Mönche übten, sodaß leztere mit den Weltpriestern in keine Berührung kamen.

Dieser Benediktinerorden war vermöge seines gesezlichen Geistes, seines blinden Gehorsams und seiner unbedingten Unterordnung unter den Episkopat von Haus aus zu einem Werkzeug und Schildknappen des röm. Stuhles wie geschaffen. Der leztere erkannte denn auch alsobald die vorhandene Wesensverwandtschaft. Das Stammkloster des Ordens, welches Benedikt nach seiner Regel (529) anlegte und gründete, war Monte Cassino in Campanien. Als dieses 580 durch die Longobarden zerstört wurde, flüchteten die Mönche nach Rom. Hier lernte ein in Rom selbst (540) geborener praetor urbanus diese Mönche und ihre Regel kennen, wurde sofort für dieselbe begeistert, entsagte dem weltlichen Stande, ging nach Sicilien, wo er nach einander sechs Benediktinerklöster stiftete; in ein siebentes, St. Andreas zu Rom, trat er (586) selbst als Abt ein, und handhabte die Regel Benedikts mit Strenge und Härte. Im Jahre 590 wurde dieser Mann zum Bischof v. Rom gewählt; es war kein andrer, als Gregor der Große.

In ihm hat der Benediktinerorden den römischen Stuhl bestiegen. Gregor behielt auch jezt seine mönchische Lebensweise bei; er duldete keine Laien, nur Mönche und Kleriker in seiner Umgebung; die von ihm anzustellenden Priester und Bischöffe nahm er meistens und am liebsten aus Benediktinerklöstern. Mit Strenge machte er die Cölibatsverordnungen beim Clerus geltend; verehelichte Subdiakonen degradirte er zum weltlichen Dienst als Notare; für's künftige verbot er auch den Subdiakonen die Ehe gänzlich. Die Bischöffe hielt er zu eifriger Aufsicht über die Klöster an; er selber hat, wo sich bei Mönchen oder Nonnen[13]) Spuren der Unbotmäßigkeit zeigten, Mittel des Zwanges und der Gewalt angewendet und anzuwenden befohlen. Es sollte und mußte die Benediktinerregel überall durchgesezt werden. Gregor hat das benediktinische Mönchthum zum Mönchthum der röm. Kirche er-

13) Obwohl die reg. Bened. von Haus aus gar nicht für Nonnen bestimmt war, fing man doch frühzeitig an, auch in Frauenklöstern dieselbe geltend zu machen.

hoben. Er begriff recht wohl, welche Dienste es dieser Kirche zu leisten im Stande war.

Gesezlichkeit, das war das Princip, auf welches alle Ansprüche des röm. Supremates sich gründeten, Gesezlichkeit und Gesezeszwang das einzige Mittel, durch welches sie konnten geltend gemacht werden. Wo noch die christliche Kirche als Predigerin des Evangeliums erkannt wurde, da hatte der röm. Stuhl auf sichren Widerstand zu rechnen. Dieser evangelische Geist mußte ertödtet, es mußte den Völkern die Lüge gepredigt werden, daß nicht der Herzensglaube an Jesum Christum, sondern die gehorsame Unterwerfung unter die Institution, nämlich unter den Supremat Roms, zur Seligkeit führe. Von diesem unevangelischen Geiste war Gregor selbst ganz durchdrungen. Er war förmlicher Semipelagianer. Den Zustand des Menschen vor dem Falle stellt er in seinen Schriften[14]) als einen Zustand der Indifferenz und Schwäche, den Fall als unbedeutend, den freien Willen zum Guten als nicht verloren, nur geschwächt, dar. Der Tod Christi war ihm, wie die Menschwerdung, eine Ueberlistung des Teufels, nicht eine Aufhebung der menschlichen Schuld, von welcher lezteren er überhaupt so gut wie nichts sagt. Die Seligkeit des Menschen beruht auf seinen Werken, seinem Gehorsam gegen das Gesez. Wenn er hier und da einmal die göttliche Gnade erwähnt, so thut er es, um zu warnen, daß man sich nicht auf sie verlassen, sondern nach Reue und Besserung streben solle. Er lehrt, daß der Mensch Kraft habe, mehr gutes zu thun, als er schuldig sei, (Distinction zwischen praeceptum und consilium evangelicum) daß solches überschüssige Verdienst des Einen Anderen zu gute komme; demgemäß hat er von dem Verdienste der Heiligen und der Kraft ihrer Reliquien die überschwenglichsten Begriffe. Die abenteuerlichste Reliquienverehrung wurde durch ihn befördert, ja wohl geschaffen (vgl. epist. 4, 30 einen Brief voll bewußter Unwahrheit!). Er lehrte (vgl. unten §. 83) die Wandlung im Abendmahl, sowie die Wiederholung des Opfers Christi in der Messe und daß Christi einmaliges Opfer dem nichts nüze, für den es nicht durch den Priester wiederholt werde. Auf die Kirche und auf die von ihr geforderten, vom Menschen geleisteten Werke lehrte er die Heilshoffnung sezen. Einem Mönche hat er einen über dem Grabe Petri geweihten Schlüssel zum Schuz wider den Teufel, einem anderen ein Bruchstück aus der Kette Petri, ut ab omnibus peccatis solvat, überschickt. (Epist. 9, 52 und 122.) Seine Mit-

14) Besonders vgl. seine expositio in Jobum und seine 40 homiliae.

welt gab ihm die Beinamen pater monachorum und pater ceremonialis.

Es war der Geist des Benediktinerordens, der in ihm den röm. Stuhl bestiegen hatte. Erst jezt hatte dieser Stuhl die Waffenrüstung von unten empfangen, um seinen Supremat mit Erfolg geltend machen zu können, und keine besseren Werkzeuge konnte es hiefür geben, als eben jenen Orden selber, der jene Waffenrüstung geliefert hatte und gleichsam als deren Rüstkammer sich darstellte. Wie eifrig aber Gregor bemüht war, die alten Ansprüche auf den Supremat geltend zu machen, zeigt die Strenge, womit er von den italischen, dalmatischen und macedonischen Bischöffen Gehorsam gegen seine Vikare forderte, zeigt insbesondre sein Streit mit Bischof Natalis von Salona (Spalatro) und dessen Nachfolger Maximus, welche er, trozdem daß beide des kaiserlichen Schuzes sich erfreuten, zur demüthigendsten Unterwerfung zwang [15]).

§. 77.

Benediktinermission unter den Angelsachsen und Zerstörung der evangelischen Kirche Britanniens durch Wilfrid. (596—673.)

Quellen:

Beda venerabilis, hist. eccl. Angl. (geschrieben 731).
John Lingard the antiquities of the Anglo-Saxon church.
Vgl. meine „Culdeische Kirche" St. 1.

Gregor d. Gr. soll einst auf dem Sklavenmarkt zu Rom, zur Zeit Pelagius II, auf einige angelsächsische Jünglinge, deren Körperschönheit ihm auffiel, aufmerksam geworden sein, und als er hörte, daß es Angeln und zwar Heiden seien, den Gedanken gefaßt haben, Missionare unter sie zu senden, worauf jedoch Pelagius nicht eingehen wollte. Als Gregor nun aber selbst den Stuhl bestiegen, sandte er **596** einen Benediktinermönch, Augustinus, nebst 40 andern Benediktinern nach Kent, dessen König Ethelbert damals der Bredwalda (Oberkönig) der Heptarchie, und durch seine Gemahlin, eine fränkische Fürstentochter Bertha, bereits günstig für das Christenthum gestimmt war. So gefahrlos diese Mission war, so wollte doch Augustin von Frankreich, aus Furcht vor

15) Den Natalis sezte er ab, und den Maximus erkannte er erst dann an, als dieser nach Rom gekommen und auf offner Straße sich vor ihm zur Erde geworfen hatte mit den Worten: „Peccavi contra Deum et contra papam Gregorium".

den drohenden Gefahren, feige wieder zurückkehren, und es bedurfte einer erneuten gemessenen Weisung Gregors, ihn zur Weiterreise zu vermögen. Gregor war auf die Mission in der That sehr eifrig bedacht; in Sardinien hat er das dort noch zahlreich vorhandene Heidenthum glücklich ausgerottet, und zwar durch sehr einfache Mittel. Wer sich nicht taufen lassen wollte, wurde mit unerschwinglichen Abgaben, und wenn er hartnäckig blieb, mit Gefängnis und körperlichen Martern bestraft [1]). Das hieß dem Gregor Mission treiben. In Angelsachsen freilich wären solche Mittel nicht angewendet gewesen; das sah der kluge Mann wohl ein. Darum ordnete er hier anstatt des Weges der fleischlichen Gewalt den noch heilloseren der fleischlichen List an. Augustinus solle sich wohl hüten, Gözentempel zu zerstören; er solle dieselben stehen lassen, in christliche Kirchen umtaufen, an die Stelle der Gözenbilder solle er Reliquien sezen und anbeten lassen. Und da die Heiden an Thieropfer einmal gewöhnt seien, und duris mentibus simul omnia abscindere impossibile est, so solle ihnen Augustin auch diese Thieropfer unter dem Namen christlicher Festschmäuse lassen [2]). So begann der röm. Stuhl mit Gregor jene bekannte Missionsmethode, durch welche an die Stelle des Heidenthums zwar nicht das Christenthum, aber doch ein Heidenthum mit christlichen Aushängeschildern gesezt wurden. *Φαρμακεῖαι* nennt solches die heil. Schrift (Offenb. 9, 21; 18, 23.)

Gregor wußte recht wohl, daß unter den Angelsachsen schon eine Mission, die culdeische, bestand. Er instruirte den Augustin dahin, daß er über die Bischöffe des Frankenreiches sich keine Autorität anmaße, weil geschrieben stehe, an fremde Ernte solle man die Sichel nicht anlegen; dagegen über sämmtliche britannische Bischöffe verlieh er (wie zum Hohn gegen jene Schriftstelle!) dem Augustin ohne weitres den Supremat [3]). Hiemit war denn also der britannischen (d. i. culdeischen) Kirche der Krieg auf Tod und Leben erklärt. Mit unerhörter Keckheit decretirte der Tiberbischof seinen Emissär zum kirchlichen Oberherrn über eine Kirche, die ihn lediglich gar nichts anging; so brach er in den Schafstall Christi ein.

Bei Ethelbert hatte Augustin leichtes Spiel; derselbe ließ sich

---

1) Greg. M. epist. 4, 26; 8, 18; 9, 55

2) Beda I, 30.

3) Britanniarum vero omnes episcopos tuae fraternitati committimus, ut indocti doceantur, infirmi persuasione roborentur, perversi autoritate corrigantur.

597 taufen, und Augustin wurde nun Erzbischof von Canterbury. Nun galt es, die benachbarte culdeische Kirche in Westsex wo möglich durch sanfte Mittel und Ueberredung zur Unterwerfung unter das neue Erzbisthum zu bewegen. Als Lockspeise machte Gregor (Beda I, 27) die Concession, er wolle den Klerikern die Ehe gestatten. Mit Ethelberts Hülfe lud nun Augustin die Culdeer des Königreiches Westsex[4]) zu einer Besprechung, und mahnte sie „brüderlich", daß sie „den Frieden der kathol. Kirche" nicht länger stören, sich seinem Supremat unterwerfen, und insbesondere ihre eigenthümliche Osterberechnung (vgl. §. 70 Anm. 2) aufgeben sollten. Als die culdeischen Aebte und episcopi, über diese anmaßende Zumuthung höchlich erstaunt, natürlich keinerlei Lust bezeigten, den kecken Forderungen des fremden Müßiggängers zu willfahren, so schritt Augustin sofort zu harten Scheltworten (increpationibus), aber auch dies war vergeblich. Die Culdeer verlangten vom König die Abhaltung einer Synode. Dieselbe wurde gehalten in dem cambrischen (Wales'schen) Culdeercönobium Bancor, welches aus sieben Abtheilungen von je 300 Brüdern bestand, und welchem der Abt Dinooth vorstand. Sieben cambrische Culdeerbischöffe und viele gelehrte culdeische Lehrer und fratres kamen hier mit Augustin und dessen Gefolge zusammen. Die ersteren hatten einen ihrer greisen Väter, der sich in eine Einsidelei zurückgezogen hatte, um Rath gefragt, was sie thun sollten; der Greis hatte ihnen gerathen, „sie sollten dem Augustin nachgeben, wenn derselbe ein Mann Gottes sei; ob er das sei, könnten sie daran erkennen, ob er demüthig sei." Da nun Augustin, der mit seinem Haufen Benediktinern zuerst gekommen, beim Eintritt der schlichten Culdeer nicht einmal aufstand sie zu grüßen, und sich auf die hochfahrendste Weise, recht wie ein römischer Pfau, gegen sie benahm, und in befehlendem Tone von ihnen verlangte, sie sollten sich in der Osterberechnung fügen, es mit der Ertheilung der Taufe nach römischer Weise halten[5]), und ihn als Erzbischof anerkennen, so antworteten sie, dem Rathe des Einsidlers folgend, mit einem unumwundenen und ent-

---

4) Aus dieser Thatsache (Beda II, 2) sowie aus der Existenz culdeischer Klöster in Essex (Beda III, 23) geht hervor, daß Weber's Behauptung (in Herzog's Realenc. I, 316) als ob die cambrischen Culdeer aus Nationalhaß die Bekehrung der Angeln versäumt hätten, gänzlich grundlos ist.

5) Vgl. oben §. 69. Die Culdeer tauften Heiden erst nach sichren Zeichen der Bekehrung; die Römer tauften ganze Massen so geschwind als möglich, zufrieden, wenn sie sie nur in den Schafstall eingepfercht hatten, mochten auch noch so viele Wölfe und Schweine darunter sein.

schiedenen Nein. So siegten sie vor der Hand durch ihre Festigkeit. Aber bald traf sie von andrer, heidnischer Seite her ein schweres Unglück. Der heidnische König von Northumberland Ethelfrid kündigte dem Britenkönig Cadvan v. Wales Krieg an, und überzog Wales mit überlegener Heeresmacht. Neunzehnhundert fratres von Bancor standen in der Nähe der Schlacht auf einem Hügel, und beteten um Gottes Hülfe. „Wenn sie auch keine Waffen tragen", rief Ethelfrid, „so kämpfen sie doch mit ihren Gebeten wider uns"; darauf schickte er eine Heeresabtheilung nach dem Hügel, und ließ die wehrlosen niederhauen. Zwölfhundert fielen; fünfhundert entrannen. Das Cönobium Bancor wurde zerstört. — Augustin säumte nicht, dies als eine Strafe des Himmels darzustellen.

In Essex ließ sich der dortige König 604 taufen, und Augustin errichtete dort die beiden Unterbisthümer London und Rochester, die aber nebst dem ganzen flüchtig gepflanzten Christenthum bald wieder zu Grunde gingen, da die nächsten Könige von Kent, Westsex und Essex das Heidenthum wieder einführten (613.) Als Ethelfrids Nachfolger Edwin v. Northumberland, sich (627) von Paulinus, dem Nachfolger Augustins, taufen ließ, und ein ostanglischer Fürst Sigbert, der im Frankenreiche Christ geworden, den Thron von Ostangeln bestieg, machte die Benediktinermission wieder einige Fortschritte; Paulinus gründete das Erzbisthum York; aber auch diese Pflanzungen wurden durch neue blutige Kriege wieder zerstört. Erst als Oswald v. Northumberland (und Bredwalda der Heptarchie) den Culdeer Aidan (636) in sein Land rief, kam es zu einer gründlichen bleibenden Bekehrung Northumberlands (vgl. oben §. 69). Ungefähr gleichzeitig (635) wandten sich auch die Bewohner von Westsex dem Christenthum wieder zu, und 659 endlich auch die von Mercy.

Es war nun in den kleinen südlichen Reichen die Benediktinermission und die römische Kirche, dagegen im Britenlande (Wales, Cornwales) und in dem großen Northumberland (Hauptstadt Edwinburg, jezt Edinburg) ebenso wie im Lande der Scoten und Pikten und in Irland, die culdeische Mission und Kirche die herrschende, doch nicht so, daß nicht unter den wechselnden Kriegsfällen beiderlei Kirchen local gemischt neben einander bestanden hätten. Namentlich im südlichen Theil von Northumberland gab es unter Oswald neben der neugegründeten culdeischen Kirche noch Reste der alten römischen (des Erzbisthums York.) Nach dem Tode des fanatisch beschränkten Augustin, und so lange der edle, von Allen hochgeachtete Culdeer-Abtbischof Aidan lebte, vertrugen beiderlei Kirchen und Kleriker sich friedlich (Beda III, 25,) und selbst die

zuweilen auf verschiedene Sonntage fallende Osterfeier störte diesen Frieden nicht. Die röm. Bischöffe freilich (Honorius I, 625—638, Johannes IV, 640—642) waren an diesem friedlichen Zustande nicht Schuld; sie wurden nicht müde, in Briefen zu treiben und zu hezen, daß die Culdeer sich der röm. Osterobservanz fügen sollten. (S. meine „Culd. Kirche", in Niedner's Zeitschr. 1862, IV p. 575.) Aber Oswald fragte nichts nach ihnen, und auch unter seinem Sohn und Nachfolger Oswin dauerte der Friede anfangs noch fort. Er feierte Ostern nach culdeischer, seine Gemahlin Eanfleda nach römischer Berechnung. Während dessen machten aber die Benediktiner in Irland selber Propaganda, und gewannen auf einer Synode im Campus Lene (649) eine Anzahl culdeischer Episcopi und Aebte für die röm. Osterberechnung und (was darin eingeschlossen lag) für die Unterwerfung unter den römischen Episkopat [6]). Einer derselben, der Abt Cummianus, wandte sich nun in einem Briefe (siehe Anm. 6) mit dem Eifer und Hochmuth eines Apostaten an den Abtpresbyter von Hy, Sigienus (oder Segenius, 622—652), und drang in ihn, die goltlose culdeische Osterberechnung aufzugeben und den röm. Primat anzuerkennen — natürlich ohne Erfolg.

Aber nun brach in Northumberland die Krise herein. Oswins Sohn, Aldfrid, war von einem Priester Wilfrid erzogen. Dieser Wilfrid seinerseits war als vierzehnjähriger Knabe in das Culdeerkloster Lindisfarn als Zögling eingetreten, als Jüngling aber von Benediktinern bearbeitet worden, und hatte, seine wahre Absicht verstellend, von den Culdeerbrüdern die Erlaubnis zu einer Reise auf das Festland erwirkt. Unter dem Beistand der römisch gesinnten Königin Eanfleda reiste er durch das Frankenreich nach Rom, und kam nach einer Reihe von Jahren als ein ebenso schlauer wie fanatischer Vertreter der römischen Ansprüche und Anmaßungen in sein Vaterland zurück. Eanfleda wußte es so einzurichten, daß Aldfrid's Erziehung ihm übertragen ward. Durch die Herrschsucht, womit Aldfrid in politischen Angelegenheiten gegen seinen Vater auftrat, hat er seinem römischen Erzieher alle Ehre gemacht. Der Culdeer-Abtbischof Aidan war 651, dessen Nachfolger Finnan 661 gestorben; Colman war eben in seine Stelle eingerückt; da hielt Wilfrid den Augenblick für günstig, die Operation gegen das Culdeercönobium Lindisfarn, welches die episkopale Leitung über die ganze northumbrische Landeskirche führte (vgl. §. 69), zu beginnen.

---

6) Epist. Cummiani ad Segenium in Usher sylloge veterum epistolarum Hibernicarum, Paris 1665, epist. 11.

Sein Zögling Aldfrid mußte die Feindseligkeiten eröffnen, indem er den Culdeern eines ihrer Cönobien wegzunehmen drohte, falls sie sich nicht den Forderungen Wilfrids fügten; da sie magis loco cedere, quam suam mutare consuetudinem volebant(Beda III, 25) so nahm er ihnen wirklich das Cönobium und schenkte es Wilfrid. Ihre Klagen hierüber, sowie ein Besuch des (röm.) B. Agilbert v. Essex, gaben Anlaß, eine Synode zu Streneashalch (Whitby in Yorkshire) **664** zu halten. Der König Oswin wohnte selber der Synode bei. Colman und andre Culdeeräbte, sowie die culdeische Aebtissin Hilda von Streneashalch, waren vorgeladen. König Oswin, ein schwacher, den Einflüssen seiner Frau zugänglicher Mann, eröffnete die Synode mit einer Rede, worin der Untergang der Culdeerkirche schon principiell ausgesprochen war. Er sagte: es dürfe in seinem Lande nur Eine Regel der Gottesverehrung bestehen; welche? das solle nun entschieden werden. Allein, wenn solchermaßen an die Stelle des Princips christlicher Freiheit das Princip der Uniformität einmal gesezt war, so ließ sich unschwer vorhersagen, daß der Sieg derjenigen Kirche zufallen würde, welche im Uniformitätsprincip so unvergleichlich excellirte. Und so geschah es auch. Zuerst wurde über die Osterberechnung gestritten. Colman berief sich für die culdeische Weise, Ostern an der 14. luna (dem Vollmondstage), wenn dieser auf einen Sonntag falle, zu feiern, nicht mit Unrecht auf Johannes, welcher mit der kleinasiatischen Kirche Ostern immer an der 14. luna (selbst wenn diese auf einen Wochentag fiel) gefeiert habe. Er zog daraus den Schluß, daß unmöglich die röm. Sazung, „Ostern dürfe nie mit der 14. luna zusammenfallen", richtig sein könne. Aber für eine solche vernünftige Deduktion hatte der Gesezes- und Traditionsmensch Wilfrid kein Ohr. „Ihr haltet euch weder an die johanneische Tradition", sagte er, „weil ihr Ostern nicht immer an der 14. luna feiert, „noch an die römische" (er nannte diese die „petrinische", aber jene Sazung, Ostern nie an der 14. luna selber zu feiern, war erst im 4. Jahrhundert in Alexandria aufgekommen, und hatte erst im fünften [7]) Eingang in Rom gefunden!) „weil ihr Ostern zuweilen an der 14. luna feiert." Vergebens berief sich Colman gegen dieses gesezliche Traditionsprincip auf die heil. Schrift, und verlangte, aus ihr widerlegt zu werden. Dann wurde auch über die Tonsur gestritten. Die Form der Tonsur bei den Culdeern

---

7) Vgl. den Brief Leo's I an Marcian 445, und den Br. des Proterius v. Alex. an Leo (Opp. Leonis p. 646) wo Proterius dem Leo jenen Grundsaz erst empfiehlt.

(siehe §. 69) sollte von Simon Magus herrühren!! während die kronenförmige Tonsur der Römer dem Conterfei des Petrus folge. Endlich rückte Wilfrid mit der Hauptwaffe heraus, der Stelle Tu es Petrus etc. Der König fragte Colman: „Hat das Christus wirklich gesagt?" Colman bejahte es. Der König fragte: Habt ihr auch solch einen Ausspruch Christi an Columba aufzuweisen? Und da Colman dies verneinte, so sagte Oswin: Nun so will ich dem gehorchen, der den Himmel auf- und zuzuschließen die Macht hat. So berichtet Beda. Colman wird ohne Zweifel gegen die Identificirung Rom's mit der Person des Petrus Einsprache erhoben haben. Doch dafür fand er kein Ohr. Der König decretirte, daß die Culdeer den röm. Supremat anzuerkennen hätten. Die Mehrzahl zog es vor, Northumberland zu verlassen und nach Schottland zu flüchten. Darunter Colman selbst, der Aidan's Gebeine mitnahm. Andre, wie Eata und Tuda, fügten sich. Eata ward Abt v. Lindisfarn, Wilfrid aber römischer Bischof von Northumberland. Er führte nun den lateinischen Kirchengesang [8]) und überhaupt den lat. Ritus ein (Beda IV, 2) und versuchte auch die benediktinische Regel überall durchzusezen. Ekfrid, Oswins andrer Sohn und sein Nachfolger, bestätigte auf der Synode von Hertford **673** die Beschlüsse von Streneashalch, fühlte sich jedoch bewogen, dem fanatischen Eifer Wilfrids einige Schranken zu sezen [9]); und da Wilfrid sich diesen Schranken nicht fügte, so sezte er den Störenfried ab und verbannte ihn (678.) Er ernannte die gewesenen Culdeer Bosa und Eata zu seinen Nachfolgern, und so brach nun für die in Northumberland gebliebenen halbculdeischen Rudera eine Zeit des Aufathmens an. Erst Aldfrid rief im zweiten Jahre seiner Regierung (687) den Wilfrid wieder zurück und sezte ihn wieder zum Bischof ein; aber schon 692 sah auch er sich genöthigt, ihn abermals abzusezen. Wilfrid ging nach Rom, sich dort

8) Unter den Culdeern wurde anglisch gesungen (vgl. Beda IV, 24); noch Beda selbst sang auf seinem Todbett anglische Lieder (Bonif. epist. ed. Giles nro. 113).

9) In canon. 4—6, daß die monachi an ihr Kloster gebunden sein sollen und nicht wandern dürfen, und ebenso die Reisepredigt der clerici abgeschafft wird, hat er dem benedikt. Prinzip sich gefügt; wenn er aber in can. 3 dem Bischof verbietet, Klöster zu beunruhigen oder gar zu berauben, so sieht man wohl, daß er dem Wilfrid, welcher die ganze Benediktinerregel den Culdeerklöstern aufzwingen wollte, einen Damm entgegenstellt. Ekfrid war es genug, daß die im Land gebliebene Fraktion der Culdeer in der Ostersache nachgegeben und den röm. Supremat anerkannt hatte; dafür schüzte er sie nun in ihren übrigen innern Eigenthümlichkeiten.

Recht zu holen. Nach langem Widerstreben mußte Aldfrid sich entschließen, ihm zum drittenmale das Bisthum zuzuerkennen, doch starb Wilfrid gleich nachher (696.)

Einer gewaltsamen Zertretung und Vernichtung des culdeischen Kirchen- und Cönobienwesens war durch diese Reihe von Ereignissen nun allerdings vorgebeugt. Reste culdeischer Einrichtung erhielten sich noch in einzelnen Cönobien (so behielt z. B. der Abt Cuthbert von Lindisfarn bis an seinen Tod die culdeische (Laien-) Tracht); es erhielt sich auch culdeischer Geist, und zeigt seine Nachwirkung selbst noch bei dem, mit dankbar anerkennender Reminiscenz an die Culdeer erfüllten röm. Abte Beda Venerabilis († 735). Allein die Landeskirche im ganzen ward doch unaufhaltsam Schritt für Schritt romanisirt; Acca, Wilfrids Nachfolger, führte die Heiligenverehrung und den Reliquiendienst, sowie die Bilder und Kerzen in den Kirchen ein, und sezte den lat. Kirchengesang vollends durch (Beda V, 21.) Und nachdem so die culdeische Kirche in dem mächtigen Northumberland gefallen war, stürzten die Culdeerkirchen der schwächeren Nachbarländer, eine nach der andern, jener nach. Im Jahre 710 führte der Pikten-König Naitan, durch einen Benediktinerabt Ceolfrid bearbeitet, die röm. Osterfeier und Tonsur in seinem ganzen Lande ein, und so war auch die piktische Kirche dem röm. Stuhl unterworfen. Vollends schlimm wurde die Sache, als der Abtpresbyter von Hy selber, Adamnanus, auf einer Reise nach Northumberland sich für die röm. Ordnung gewinnen ließ. Er wollte seine Congregation zu Hy zu ihrer Annahme bereden, stieß aber auf einstimmigen und energischen Widerstand. So sah er sich genöthigt, Hy ganz zu verlassen; er wandte sich nach Irland, und bewog den größeren Theil der dortigen und auch einen Theil der britonischen (Wales'ischen) Culdeer, sich dem röm. Kirchenwesen zu fügen. Wenn dies, wie es allen Anschein hat, eine Klugheitsmaßregel war, so hat sich hier nur wieder recht gezeigt, daß Glaubensgehorsam und Bekenntnistreue mehr Segen bringen, als kluge Berechnung. Adamnanus mochte meinen, durch Nachgibigkeit einer gewaltsamen Vernichtung und Zertretung des Culdeerthums vorzubeugen, und den edlen Kern desselben, den evangel. Geist, zu retten. Aber indem er das falsche Grundprincip, den Supremat Roms, zugab, schnitt er dem culdeischen Geistesleben den Lebensnerv ab. Wohl erhielten sich in Irland und Wales eine Zeit lang noch specifisch culdeische Einrichtungen; wohl ward das Benediktinerthum nicht mit Gewalt (wie 664 in Northumberland) und nicht mit Einem Schlage eingeführt; aber je sanfter und langsamer die culdeische Kirche in Irland und Wales von den Schlan-

genwindungen erdrückt wurde, desto sicherer wurde sie erdrückt und zerquetscht. Gerade Irland und Wales sind später die Burgen des crassen Papismus geworden und geblieben. Die Insel Hy dagegen, welche, wenn sie auch auf den Rath des Culdeerabtes Egbert in der Aeußerlichkeit der Osterberechnung (716) nachgab, doch mit ehrenwerther Festigkeit den röm. Supremat nicht anerkannte, und ihre alten Ordnungen beibehielt — sowie eine Diaspora von Culdeercönobien in Wales, Schottland und Irland, welche ebenso wie Hy treu verblieben — fanden durch Gottes gnädiges Walten den nöthigen Schuz und es erhielt sich hier eine Culdeerkirche bis in's 14. Jahrhundert, und wie diese zerstört ward, so tauchte aus ihren heimlich sich erhaltenden Resten unmittelbar auch schon der Anfänger der Reformation, Wicliffe, empor. (Vgl. §. 115 u. §. 126.)

Fragen wir, nach dieser Abschweifung zum achten Jahrhundert zurückkehrend, welchen Segen denn nun die Romanisirung der großbritannischen Kirchen gebracht habe. Der römische Abt Beda beantwortet uns diese Frage mit anerkennenswerther Unbefangenheit. Wo er des Culdeers Aidan Wirksamkeit in seinem Vaterlande schildert, da sagt er (III, 26) nicht ohne Wehmuth; damals (tempore illo) habe noch jedermann Achtung vor den clericis et monachis gehabt; Aidan selbst (III, 5) nihil hujus mundi quaerere, nihil amare curabat; „er lebte wie er lehrte". In tantum vita illius a nostri temporis segnitie distabat, ut omnes, qui cum eo incedebant, sive adtonsi, sive laici,... legendis scripturis operam dare deberent. Von Columba d. ält. schreibt er (III, 4): reliquit successores magna continentia ac divino amore insignes, und von den Culdeern im allgemeinen (III, 3): sie predigten magna devotione verbum fidei; construebantur ecclesiae per loca; confluebant ad audiendum verbum Dei populi gaudentes,.. imbuebantur praeceptoribus Scotis parvuli Anglorum una cum majoribus. Dagegen schreibt er von der römischen Kirche seiner Zeit (I, 14): Et non solum haec saeculares viri, sed etiam ipse grex Domini ejusque pastores egerunt, ebrietati, animositati, litigio, contentioni, invidiae, ceterisque hujusmodi facinoribus sua colla, abjecto levi jugo Christi, subdentes.

§. 78.

Zerstörung der evangel. Kirche des Frankenreichs und Deutschlands durch Winfrid und die Carolinger (720—742.)

Quellen:

Bonifacii epistolae, ed. Giles, London 1844. (Aeltere schlechtere Edition dieser Briefe von Würdtwein.)

Vgl. meine „Culdeische Kirche" Stück. 6.

Die Zerstörung der culdeischen Kirche im Frankenreich und in den deutschen Vasallenländern (Thüringen mit Einschluß von Mainfranken; die das jezige Hessen bildenden Gaue; Baiern und Alamannien) bietet zu dem in Großbritannien geschehenen eine Analogie; nur daß hier auf dem Festland Winfrid seine Rolle sechs bis acht Jahrzehnte später spielte, als dort Wilfrid die seinige. Im siebenten Jahrhunderte richtete nämlich Rom im Frankenreiche noch gar nichts aus, und ohne fränkische Hülfe war in dem (überdies um 600 noch fast ganz heidnischen) Deutschland ebenfalls nichts zu machen. Wohl hat Gregor d. Gr. sich alle erdenkliche Mühe gegeben, die romfreie fränkische Landeskirche unter seinen Supremat zu bringen; er hat einen Bischof Virgilius v. Arles zu seinem apost. Vikar für das Frankenreich ernannt, und da die fränkische Krone nichts nach diesem Vikar fragte, so wendete sich Gregor in einer Reihe von schmeichlerischen Briefen an die ruchlose Brunhilde. Während Columba durch sein unerschrockenes Zeugnis wider Theodorichs *πορνεία* (siehe oben §. 70) den Zorn und die Verfolgung der alten Teufelinne auf sich zog, erhob der Stuhlbischof zu Rom deren „Frömmigkeit und Gottesfurcht" in wahrhaft lästerlichen Schmeichelreden. Aber auch dies vergeblich; denn mit Brunhildens Fall (613) fiel auch jede Aussicht auf einen Einfluß Roms im Frankenreiche; in Chlotar II bestieg ein persönlicher Freund Columba's, ein treuer Freund der Culdeerkirche, den Thron der drei vereinigten Reiche; wie kräftig er diese Kirche 622 (Syn. v. Moscon) gegen die Anläufe einer römisch gesinnten Partei in Burgund (des Bischofs Abellenus v. Genf, des Warnachar u. a. m.) geschüzt hat ist schon §. 70 erzählt. Ebenso, wie das culdeische Kirchenthum sich von da an mächtig, segensreich und widerstandslos im Frankenreiche und von dort nach Deutschland ausgebreitet hat.

Rom freilich wurde nicht müde, seinerseits dem culdeischen Kirchen- und Cönobienthum benediktinische Sendlinge entgegenzustellen. Der erste solche Emissär war der in Aquitanien geborene, in Rom gebildete Amandus. Zwischen 630 und 640 wurde er —

klugerweise nicht in das Herz des Frankenreiches, wo die Culdeer des höchsten Ansehens genossen, sondern in den noch vor kurzem heidnischen Hennegau gesandt, wo der culdeische Abtbischof Acharius eben mit Segen und Erfolg sein Missionswerk begonnen hatte. Hier hoffte Amandus als Nebenbuhler auftreten zu können. Ein Gesez, welches den Heiden die Taufe bei Drohung weltlicher Strafen anbefahl, hat er von Dagobert I zwar sicherlich nicht erwirkt, aber doch zu erwirken gesucht. Aber bei den Heiden richtete er mit seinem gewaltthätigen Fanatismus nur soviel aus, daß sie, Zwangstaufe mit Zwangstaufe bezahlend, ihn ein paar mal in's Wasser warfen; bei den culdeischen Gemeinden blieb sein Donnern „gegen die ehebrecherischen Ehen der Priester" ohne allen Erfolg; diese Gemeinden blieben ihren treuen Hirten mit treuer Liebe zugethan (vgl. Ev. Joh. 10, 3 u. 5); Dagobert I aber sah sich gemüßiget, den Störenfried aus den Grenzen seines Reiches zu verbannen. Amandus wandte sich nun an die Donau, den Slaven zu predigen. Nachdem er auch dort nichts ausgerichtet [1]), machte er nach Dagoberts I Tode, unter Sigbert III zwischen 640 u. 650 einen zweiten Versuch, die culdeische Mission im Frankenreiche, diesmal in dem (zu Friesland gehörigen) Brabant zu stören, allein er stieß bei Hirten und Heerden auf solchen Widerstand, daß er troz des röm. Bischofs Martin dringender Mahnung muthig auszuharren, den Plaz zu räumen vorzog. Er schloß seine glorreiche Laufbahn damit, daß er ein Culdeerkloster bei Nantes in den Besiz des Benediktinerordens zu bringen suchte. Sein unmittelbarer Schüler, Bavo, ein geborner Vlame an der Schelde, sezte sein Geschäft fort. Nachdem er die Benediktinerklöster Italiens bereist hatte, schlich er sich, seine wirkliche Farbe verheimlichend, in ein Culdeerkloster in Gent ein, bearbeitete dann einen Theil der fratres in aller Stille, und nachdem seine Partei stark genug war, forderte er mit ihr die Einführung der Benediktinerregel, und sezte dieselbe wirklich durch. — Nicht so glücklich war sein Zeit- und Geistesgenosse Filibert, welcher sich in's Cönobium Rebais einschlich, durch Verstellung es dahin brachte, zum Abt gewählt zu werden, und dem Cönobium nun die Benediktinerregel aufdringen wollte. Er mußte dem entschlossenen und entrüsteten Widerstande der Fratres weichen, auf Chlodwigs II Geheiß die erschlichene Abtswürde niederlegen, und zog sich in die Gegend von Rouen zurück, wo er ein Benediktinerkloster gründete.

1) Der Culdeer Virgil v. Nassau findet hundert Jahre später die Donau-Slaven noch als Heiden vor.

Die erste wirkliche Verfolgung hatten die Culdeer des Festlandes merkwürdigerweise gerade 666 zu bestehen, zwei Jahre nachdem in Northumberland Wilfrid den Sieg über sie errungen hatte (664.) Offenbar meinte Rom nun auch im Frankenreiche gleiches erreichen zu können. Bei den Königen zwar war nichts auszurichten; aber ein Alamannenherzog Kathikus oder wie er mit prophetischem Namen nebenbei noch hieß: Bonifacius, ward gegen die Culdeer so eingenommen, daß er die Umwohner der Cönobien Luxeuil, St. Ursiz (im Elsaß) und Grandvillers grausam plünderte, und den Abt Germanus, der ihm als ein treuer Hirte muthig entgegentrat und in's Gewissen redete, von seinen Kriegern tödten ließ.

Noch bedeutungsvoller, als dieser mehr vorübergehende Sturm war die Feindschaft Ebroins, des herrschsüchtigen Majordomus Chlotars III von Neustrien. Der Culdeer Leodegar, zum Landesbischof von Autun erhoben, erregte durch die Festigkeit, womit er gegen die Schäden und Sünden des landeskirchlichen Clerus auftrat, den Haß einer Partei des lezteren. Diese Partei verklagte ihn bei Ebroin wegen seiner culdeischen Besonderheiten. Ebroin hat mehrere Culdeercönobien verfolgt, und Bischöffe eingesezt, welche nach seinem Falle wieder abgesezt werden mußten; offenbar hat er mit Plan und Tendenz die culdeische Kirche verfolgt. Glücklicherweise waren die politischen Wirren im Frankenreiche zu groß, als daß Ebroin viel hätte machen können. Da er nach Chlotars III Tode eigenmächtig dessen Bruder Thedorich zum König einsezte, fielen die Großen von ihm ab, dem austrasischen Childerich zu, der nun Alleinherrscher ward. Aber auch dieser, den Culdeern zuvor günstige Mann ließ sich nun gegen Leodegar soweit einnehmen, daß er ihm das Bisthum nahm und ihn nach Luxeuil verbannte. Erst nachdem Childerich 673 von Bodilo, einem Großen, auf der Jagd ermordet wurde, wagte Leodegar nach Autun zurückzukehren, wo seine Gemeinden ihn mit lautem Jubel empfingen. Aber auch Ebroin kehrte aus seinem Exil zurück, überfiel den Theodorich (jezt König von Neustrien) und stellte ihm einen untergeschobenen Sohn Chlotars III entgegen. Da Leodegar seinem rechtmäßigen König die Treue nicht brechen und dem Spurius nicht huldigen wollte, verfolgte ihn Ebroin mit altem, nun doppelten Hasse, klagte ihn fälschlich der Urheberschaft am Morde Bodilos an, ließ ihn blenden, grausam verstümmeln und endlich vollends ermorden. Doch fiel der edle Leodegar diesmal noch als einziges Opfer; für seine Kirche ging die Gefahr vorüber, als Ebroin getödtet wurde, und Teodorich III den neustrischen Thron wieder bestieg. Denn sowohl

er, als Dagobert II v. Austrasien waren die entschiedensten Freunde der culdeischen Kirche. Die culdeerfeindlichen Bischöffe wurden wieder abgesezt.

Aber ein Theil blieb doch im Clerus, welchem die selbständige romfreie Kirchgemeinschaft der Culdeer — wohl hauptsächlich um ihres sittlichen Ernstes willen — ein Dorn im Auge war. Dahin gehörte B. Madelgarius von Laudun, welcher in die innere Regierung der Culdeercönobien sich mit seiner Aufsicht einmischen wollte, jedoch bei dem Majord. Pipin I von Heristal Widerstand fand.

Gefährlich wurde die Lage der Culdeer erst, als die Majoresdomus, den Königen über den Kopf wachsend [2]), auf den Gedanken kamen, im röm. Stuhl einen Stüzpunkt zu suchen gegen ein etwaiges Wiederaufwachen des von ihnen bevormundeten und gleichsam eingeschläferten Königshauses. Schon ehe ein bewußter Plan, die Merovinger vollends zu entthronen, in dem pipinischen Hause reifte, war jenes Streben nach einem Stüzpunkt vorhanden, und daß dieser Stüzpunkt in Rom gesucht wurde, war um so natürlicher, als das mit Pipin I auftretende Streben nach Concentrirung der staatlichen Herrschermacht und das mit Karl Martell auftretende Streben nach Erhebung des Frankenreichs zu einem abendländischen Weltreiche innerlich analog war dem Streben des römischen Stuhles nach dem kirchlichen Supremat über die geeinigte abendländische Weltkirche. Beide ahnten instinktmäßig, daß sie einander gegenseitig zur Stüze dienen würden. Und als vollends der bewußte Plan, durch des römischen Bischofs Urtheilsspruch sich die Krone zuerkennen zu lassen, reifte, — was würde jener Urtheilsspruch genüzt haben, wenn Rom nicht bei der Bevölkerung als höchste Autorität anerkannt gewesen wäre? Solange die Kirche des Frankenreiches eine romfreie und wesentlich culdeische war, konnte an den Thronraub nicht gedacht werden. Es bedurfte jedoch vor allem eines Mannes, der als vermittelndes Werkzeug zwischen Rom und dem Majordomus den instinktmäßigen Gedanken zum bewußten Plan erhob und dieses Planes Ausführung betrieb. Es steht nun aber die Thatsache fest, daß mit dem Moment, wo Winfrid zwi-

2) Pipin I v. Heristal nöthigte Theodorich III, ihn zum bleibenden Majordomus für die drei Reiche: Neustrien, Austrasien und Burgund, zu machen. Früher hatte die Feindschaft der einzelnen Majoresdomus zu Bürgerkriegen zwischen den einzelnen Reichen und Königen geführt. Von nun an blieb die Herrschaft eine ungetheilte; nur mit seinem Majordomus mußte der König sie theilen!

schen dem Hofe Martells und dem röm. Bischof hin- und herzureisen beginnt, (**720**) die planmäßige Unterdrückung der Culdeerkirche in Frankreich und Deutschland ihren Anfang nimmt.

In Angelsachsen um 680 geboren, war Winfrid frühzeitig in ein Benediktinerkloster getreten, und erwies sich bereits dort als schlauen Unterhändler, der, als im Gefolge einer politischen Entzweiung eine kirchliche (eine Rückkehr des Königreichs Kent zum Culdeerthum) drohte, dies Unheil zu verhüten und den Riß zu verkleistern wußte. Im Jahre 715 wollte Winfrid nach Friesland gehen, von wo ein Jahr zuvor Willebrord sich hatte zurückziehen müssen; dort hoffte er leichten Kaufes zu ernten, wo ein andrer gesät hatte; wie er aber den zwischen Karl Martell und Radbod 715 ausgebrochenen heftigen Krieg vor Augen sah, kehrte er schleunigst nach England zurück. — Im Jahre 718 reiste er mit einem Empfehlungsbriefe des B. Daniel v. Winchester (s. Anm. 5) versehen, durch das Frankenreich, hier lange weilend, und dann nach Rom. Den 15. Mai 719 erhielt er von Gregor II (715—731) einen Vollmachtbrief, allen Heidenvölkern das Evangelium predigen zu dürfen, jedoch „genau nach der Instruction des h. apost. Stuhles." Er erhält in diesem Briefe den Beinamen Bonifacius, wodurch der röm. Sendling den Völkern als ein Gutesbringer empfohlen werden sollte. Der Eifer, Heiden zu bekehren, war indessen bei Winfrid nicht so groß; anstatt zu den Heiden zu gehen, trieb er sich erst beim Longobardenkönig Luitprand herum, um (nach sechsmonatlichem Aufenthalt in Rom!) „seine lassata membra auszuruhen"; dann reiste er durch Baiern, sah jedoch, daß in diesem Lande, wo die Culdeerkirche so feste Wurzeln hatte, vor der Hand nichts zu machen war, und ging nun 719 nach Thüringen. Die dortige Kirche, von Culdeern gepflanzt und culdeisch verfaßt, stand unter der Oberleitung Willebrord's. Daß nun dieser in schwacher Stunde den Supremat Roms wenigstens formell und äußerlich anerkannt hatte, war die Achillesferse, welche der Angelsachse benützte. Er erschien ihn Türingen als außerordentlicher Legat des Kirchenhauptes, von welchem Willebrord seine (Utrechter) Bischofswürde zu Lehen trug; so stand Winfrid über Willebrord, über der Kirche Thüringens. An die benachbarten heidnischen Sachsen so wenig denkend, als an die heidnischen Main- und Rednitz-Sorben, machte er sich nur mit dem bereits christlichen Thüringen zu schaffen, erklärte den Fürsten und Großen, daß sie von pravis doctoribus verführt seien, welche diejenige castimoniae continentia, quam sacris servientes altaribus servare deberunt, nicht besäßen (verheirathet seien) und darum als forni-

caria pollutione contaminati zu betrachten seien [3]). Er richtete aber troz seiner frommen Eructationen gegen die „hurerischen Priester" nichts aus, sondern sah sich genöthigt, Thüringen zu verlassen. Das heidnische Sachsen lag dicht daneben; vermöge seines glühenden Eifers für Heidenmission ließ er es aber liegen (das Volk war auch gar zu wild) und ging nach dem Frankenreiche zurück, um von dort auf diplomatischem Wege auf den Thüringer Hof einzuwirken. Vor allem mußte er die innere Organisation der unter Willebrord stehenden Culdeerkirche Norddeutschlands aufs genaueste kennen lernen; darum begab er sich, als nach Radbod's Tode (719) Martell das südliche Friesland wieder erobert hatte (720), nach Utrecht, und schlich sich, seine Stellung als röm. Legaten (und deshalb ohne Zweifel auch seinen Bonifacius-Namen) verschweigend [4]) bei Willebrord als förmlicher Spion ein, und gewann durch Verstellung [5]), durch erheuchelten Eifer für Heidenmission, insbesondere durch die ganz außerordentliche Theilnahme, womit er um alle Angelegenheiten und Persönlichkeiten der friesisch-hessisch-thüringischen Culdeerkirche sich bekümmerte, das Vertrauen des greisen Willebrord so sehr, daß dieser (723) ihm, wie Willibald erzählt: die Nachfolge im Bisthum — wahrscheinlicher jedoch wohl nur die Stelle eines (unter Willebrord als dem Abte stehenden) episcopus im culd. Sinn — anbot. Nach verschiedenen eitlen Ausflüchten mußte er endlich mit der Eröffnung herausrücken: ego apostolicae sedis legatione fungens... sponte tuae me dominio gubernationis junxi; nur aus den Händen des röm. Stuhles dürfe er die Bischofswürde annehmen. Darauf schickte Willebrord ihn fort (licentiam dedit abeundi.)

Jezt eilte Winfrid nach Ameneburg im Oberlahngau, wo er ein unter der Leitung der Brüder Detdic und Deorwulf stehendes Culdeerkloster fand. Sich darauf berufend, daß er drei Jahre lang Willebrords Gehülfe gewesen, und sich in alle Geheimnisse des Greises eingeweiht zeigend, gewann er soviel Vertrauen und Ansehn, daß die hessischen Culdeer sich wenigstens theilweise von ihm „ad veram intelligentiae lucem" bekehren, d. h. zur Annahme der

---

3) Willibald, vita Bonif. cp. 6.

4) Ebendas. Erst nach drei Jahren gibt er sich nothgebrungen kund als den vom röm. Stuhl nach Deutschland gesandten Legaten Bonifacius.

5) Bisch. Dan. v. Winchester hat ihm Lehren gegeben wie folgende: er müsse sich jenes simulandi vel fingendi genus aneignen, wovon der heil. Petrus Gal. 2, 12 f. ein Beispiel gegeben habe; et si diligenter et fideliter attenditur, non est mendacium sed mysterium (Bonif. epist. 13).

römischen und benediktinischen Klosterordnungen bewegen ließen. (Er mochte ihnen wohl etwa sagen, es sei dies Willebrords eigner Wille!) So hat er in Ameneburg die fügsamen in ein Benediktinerkloster gesammelt, die übrigen fortgejagt, und einigen Tausenden von den Culdeern bekehrten aber (nach culdeischer Sitte vgl. §. 69) noch nicht getauften Hessen die Taufe ertheilt, (Ostern 723 vgl. ep. 10) worauf er einen Boten, Bynna, nach Rom schickte, und dem dortigen Bischoffe meldete, er habe (binnen etlicher Wochen!) multa millia hominum von den Greueln des Heidenthums zum Christenthum bekehrt.

Nach dieser Großthat, hinter welcher alle Thätigkeit eines Apostel Paulus als Stümperei verschwindet, reist der Angelsachse im Sommer 723 abermals in das Frankenreich und von dort nach Rom. Was diese Reise, erst an Karl Martells Hof und dann an den röm. Stuhl, zu bedeuten gehabt, das zeigt der Erfolg. Gregor II weihte ihn zum Bischof, und empfahl ihn als solchen dem Karl Martell (Bonif. ep. 5), nicht als einen noch unbekannten, sondern als einen dem Majordomus persönlich schon genau bekannten Mann, dessen Plan und Berufung kein Geheimnis sei [6]. Er bat Martell, den Winfrid contra quoslibet adversarios kräftigst zu schüzen. Dem Volke der Thüringer notificirte Gregor einfach, daß er ihnen den Bonifacius zum Bischof gesezt habe, damit er sie taufe und von ihren Irrthümern bekehre, und daß sie ihm ein Haus zu bauen hätten! (ep. 7). Auf das in Thüringen schon vorhandene Christenthum und auf das Recht der dortigen culd. Abtbischöffe wird schlechthin keine Rücksicht genommen. — Karl Martell seinerseits ging auf Gregors Wünsche ohne weiteres vollständig ein. Er stellte dem Winfrid einen Empfehlungsbrief an alle Fürsten und Bischöffe aus (ep. 11), worin er die Entscheidung aller Rechtshändel, die in Betreff Winfrids etwa entstehen könnten, sich selbst persönlich vorbehält.

Trozdem hatte Winfrid in Thüringen [7]) keine leichte Arbeit.

---

6) Er wird nur als praesens frater Bonifacius — ohne Angabe seiner Herkunft und ohne jede weitere Notiz — bezeichnet, und als Zweck seiner Sendung die Bekehrung der gentilitatis errore detenti vel adhuc ignorantiae obscuritatibus praepediti angegeben. Dem Martell muß also diese dunkle Andeutung genügt haben, während andre gleichzeitige Briefe (z. B. ep. 10) Gregors viel deutlicher von den zu bekämpfenden Culdeern reden.

7) Auf dem Wege dahin, bei Geismar in Hessen, vollbrachte er seine hochberühmte Missionsthat an einer dem Wotan heiligen Eiche, die er durch seine Gefährten fällen ließ.

Er klagt in seinen Briefen über seine Kämpfe mit den „heuchlerischen und hurerischen Priestern, welche den aus der heil. kath. Kirche empfangenen guten Samen in pestilentialisches Giftkraut verwandeln"; er klagt, daß ihrer etliche die Ruchlosigkeit begehen, nur von Milch und Honig zu leben; er selber sei gleichwohl nicht im Stande, sich gemäß Gregors Gebot des Umgangs mit ihnen gänzlich zu enthalten. (Epist. 12.) Was seine noch immer nicht begonnene Heidenmission betrifft, so entschuldigt er sich deshalb mit den Worten: sine patrocinio principis Francorum nec populum regere, nec ipsos paganorum ritus et sacrilegia idolorum sine illius mandato et timore prohibere valeo. In einem prohibere besteht ihm das Missionswerk; eines Zwangsgesetzes hätte er bedurft, damit der Knüttel der Staatspolizei die Heiden zur Taufe treibe [8]). Während er so seine Lage und seines Herzens Gedanken ziemlich offen dem B. Daniel von Winchester darlegte, hielt er es nach des lezteren Rathe (Anm. 5) nicht für ein mendacium, sondern für ein mysterium, wenn er dem Rombischof anders berichtete. Gegen ihn prahlte er gleichzeitig (724, vgl. ep. 15) wie außerordentlich viele Heiden er schon bekehrt habe. Er hatte die Vorsicht begangen, (vgl. ep. 7), dem Römer Thüringen als ein noch so gut wie ganz heidnisches Land zu schildern; er hatte die dortigen culdeischen Christen selber als halbe Heiden geschildert [9]); so konnte er nun alle die Tausende von Christen, welche durch den Dienst der Culdeer bekehrt worden waren, sich auf Rechnung sezen. Möglich, daß manche schon bekehrte aber noch nicht getaufte durch ihn die Taufe empfingen; immerhin hat er seinen Lügenbericht später (726) selber zurückzunehmen für gut befunden, und dem Bischof v. Rom „eingestanden" (fassus es, epist. 24), daß auch die „adulteri et indigni presbyteri" bereits Heiden getauft haben.

Der culdeische Abtbischof von Thüringen, (ohne Zweifel in Würzburg) wollte das Recht auf seinen Sprengel nicht aufgeben (sibi partem quasi in parochiam defendit,) und das Volk hing mit solcher unerschütterlichen Liebe an den Culdeern, daß bis auf den heutigen Tag nicht „Bonifacius" der Schuzheilige jener Striche

---

8) Der Missionszug, den Winfrid damals an Leine, Harz und Weser gemacht haben soll, beruht auf der Legende spätrer Zeiten; keine einzige alte Quelle weiß davon, am wenigsten Winfrid selber in seinen Briefen. (Vgl. Rettberg, Ksche Deutschl. I, S. 345.)

9) Namentlich galt es ihm als ein heidnischer Greuel, daß die Landessitte des Pferdefleisch-Essens bei ihnen durch die „hurerischen Priester" — nach Matth. 15, 11 — nicht verpönt worden war. Vgl. ep. 25.

geworden, sondern Kilian (Killena) derselbe geblieben ist. Da war nun ein Fall, wo Winfrid an Martell zu appelliren hatte; er that dies durch Vermittlung Gregors II (ep. 15); dieser forderte Martell auf, jenen Abtbischof zu „bändigen" (compescat.) Sofort empfingen die Thüringer von Martell „eine wohlverdiente Straffenz" (dignam reprehensionis sententiam, Willib. cp. 8), und das Volk wurde „aus dem Fallstrick seines ungeheuern Irrthums befreit". Gregor III (731—741) schreibt (ep. 46), daß „hundert tausend Seelen" der Thüringer[10]) durch Winfrids et Caroli principis Francorum Verdienst in sinum sanctae matris ecclesiae zurückgeführt worden seien. Ein Edikt Martells war es also, welches Winfrid ermächtigte, die bewußten „adulteri et fornicatores" aus Thüringen hinauszujagen[11]) (725), Benediktiner aus Angelsachsen kommen zu lassen, und diesen die Klöster und Kirchen Thüringens zu übergeben[12]).

Nachdem er im Verlauf von 10 Jahren (725—735) Thüringen römisch-benediktinisch organisirt hatte; nahm er (um 735 oder 736) Baiern in Arbeit. Bei dem wunderbaren Eifer für Heidenmission, der den „Apostel der Deutschen" beseelte, ist es begreiflich, daß er das heidnische Sachsen auch jezt noch heidnisches Sachsen bleiben ließ, und an den heidnischen Main- und Rebniz-Sorben abermals vorüberzog, wie der Priester an dem unter die Räuber gefallenen. Winfrid glich der Schlange, die bekanntlich — nur Lebendes frißt! Für die Bekehrung der Sachsen betete er alle Tage (vgl. ep. 36); das ora den heidnischen Sachsen, das labora den christlichen Baiern! Baiern war ein völlig christliches Land; „es fehlte", wie der Protestant Rettberg schreibt (I, 347) nichts, als „das organische Band der geordneten Hierarchie des Episkopates mit Anknüpfen an Rom", d. h. in besseres Deutsch übersezt: der einzige Fehler der

---

10) Von ihnen — im Gegensaz zu den nachher erwähnten Baiern — ist dem Zusammenhang nach die Rede.

11) Anfangs sah er sich (vgl. ep. 24 u. 38) genöthigt, einzelne culdeische Kleriker noch beizubehalten, weil er für manche Landstriche noch keine römischen Kleriker aufzutreiben wußte. Seine (von einer ganzen Cohorte von Kirchenhistorikern nachgebetete) Lüge, als ob er die Thüringer vom Heidenthum zum Christenthum bekehrt hätte, würde hiemit ohne weitres schon in nichts zerfallen, wenn er dieselbe auch nicht (ep. 24) selbst zurückgenommen hätte. Wie kann er Thüringen 724 zum Christenthum bekehrt haben, wenn die bekehrten Gemeinden Culdeer zu Geistlichen haben, und er für eben diese Gemeinden troz den 725 aus Angelsachsen verschriebenen Benidiktinern noch bis 736 nicht genug Geistliche aufzutreiben im Stande ist?

12) Vgl. ep. 35 und ep. 79 (bei Würdtw. 90).

bairischen Kirche war der, daß sie eine romfreie und evangelische war.

In Baiern, wo Herzog Hucbert regierte, fing Winfrid sogleich mit einem culd. Abtbischof Eremwulf Streit an, und declarirte ihn für abgesezt (Willib. cp. 8), was aber nur den Erfolg hatte, daß Winfrid selbst schleunigst Baiern verlassen mußte. Er reiste nun zum drittenmale nach Rom, blieb dort vom Sommer 738 bis zum Frühjahr 739, und erwirkte einen Brief Gregors III (ep. 45) an die bair. Culdeerabtbischöffe, worin denselben befohlen wurde, unter Winfrids Vorsiz eine Synode zu Augsburg zu halten, das minist. eccles. secundum normam sanctae catholicae et apostolicae Dei ecclesiae ab eo suscipere (sich neu von ihm weihen zu lassen) und der „häretischen" Lehre der „Britonen" abzusagen. Aber weder der Herzog Odilo (Hucberts Nachfolger) noch die Abtbischöffe Wigbert von Regensburg, Vivilo von Passau, Rudolt (von Augsburg?) und Flobargis von Salzburg hatten Lust, sich den Anmaßungen des welschen Bischofs zu fügen. Die Synode kam nicht zu Stande. Odilo suchte vielmehr die culdeische Kirche erst recht auf alle Weise zu befestigen, indem er Pirmin in sein Land rief, und (739–741) eine Reihe neuer Culdeercönobien mit Pirmins Hülfe gründete. Dem Abtbischof Vivilo, welcher früher als Bischof von Lorch a. d. D. die römische Weihe angenommen hatte, konnte Winfrid nichts anhaben, trozdem daß derselbe als guter Culdeer sich der canonica regula nicht fügte (ep. 46). Den andern drei Bischöffen hat Winfrid drei römische Gegenbischöffe auf die Nase gesezt (ep. 46) aber auch dies ohne Erfolg; Wigbert v. Regensburg, aus dem bair. Herzogshause stammend, hat bis zu seinem Tode (756) seine Stellung behauptet[13]) und sich des Schuzes und der Freundschaft Odilo's zu erfreuen gehabt[14]). In Salzburg trat nach Flobargis dem Winfridischen Bischof Johann bald nachher (743) wieder ein neuer culdeischer Bischof Virgil entgegen, und Johann mußte weichen. Nur der Abtbischof Erenbrecht von Freising scheint sich gefügt und die Bischofsweihe von Winfrid angenommen zu haben.

So war der Stand der Dinge, als den 15. Okt. 741 Karl Martell starb. Ihm folgten seine Söhne Karlmann in Austrasien und Deutschland und Pipin der Kleine in Neustrien. Hatte Martell aus Politik zu Rom gehalten, so that es Karlmann aus Fanatismus. Kaum hatte daher Winfrid von Martells Tod

---

13) Pertz monum Germ. I, p. 18.

14) Vgl. das Fragment seines Briefs an den Herzog v. J. 754, bei Aventin annal. 3, 7, 4.

und Nachfolgern Kunde, so weihte er drei neue Bischöffe, Burghard für Würzburg, Wilta für Buraburg (bei Frizlar) und einen dritten für Erfurt, und begann zugleich mit Karlmann's Hülfe gegen die bairische Culdeerkirche den Kampf auf Tod und Leben [15]). Karlmann befahl nun (ep. 48 und 49) auf Winfrids Begehr die Abhaltung einer Synode in Deutschland; den 21. April 742 wurde das Concilium Germanicum [16]) abgehalten, decretirte, daß die falsi sacerdotes abzusezen, die Winfridischen Bischöffe als die einzig legitimen anzuerkennen seien, daß nach röm. Ordnung die Presbyter und Aebte den Bischöffen unterworfen seien, daß alle Kleriker bei Kerker= und Prügel=Strafe den Cölibat zu beobachten haben, daß statt der Laienkleidung (saga laicorum more) der culd. Kleriker die röm. casula als Priestertracht einzuführen sei, und daß in allen Klöstern die regula Benedicti als einzig erlaubte einzuführen sei. Zur sichreren Durchführung dieser Beschlüsse erließ Karlmann jezt die leges Bajuvariorum [17]) sowie das Ala=

---

15) In dem neuen Beglaubigungsbrief, welchen der röm. Bischof Zacharias (741—752) bei seiner Stuhlbesteigung dem Winfrid ausstellte, (ep. 48, bei Würdtw. 50, vom Ende d. J. 741) ist das frühere Deckmäntelchen, als ob Winfrid zur Heidenbekehrung nach Deutschland geschickt worden wäre, endlich gänzlich weggelassen, und es wird als anfänglicher Zweck seiner Sendung offen dieser angegeben: ut falsos et schismaticos et homicidas et fornicarios a vobis expelleretis sacerdotes;... habuistis enim nunc usque falsos et erroneos sacerdotes .. quia non erat differentia inter laicos et sacerdotes. Fortan ist denn auch in den Briefen und dem Leben Winfrids von einer Heidenbekehrung auch dem Wort nach (nicht bloß, wie bisher, der That nach) nirgends mehr die Rede. — Was den Ausdruck homicidae betrifft, so hatte Martell in seinen Kriegen (namentlich in dem Krieg gegen die Araber, als es um die Existenz der abendländ. Christenheit sich handelte) auch die Kleriker zum Waffentragen durch Befehle und Geseze genöthigt und gezwungen. Solche Kleriker, welche Kriegsdienste (unfreiwillig) gethan hatten, bezeichnete Winfrid ständig als „homicidae". Aber erst die Synode zu Lestines 743 hob die Waffenpflicht der Kleriker auf.

16) Die Akten desselben s. bei Giles II, S. 11 ff., bei Würdtwein S. 122 ff. Wo das Concil stattfand, ist unbekannt. Als Theilnahmer werden genannt: Winfrid; Burghard v. Würzburg, Regenfrid von Rouen (vgl. ep. 68) Witbald (v. Buraburg) Dada (v. Erfurt?), lauter Creaturen Winfrids; dazu in Heddo v. Straßburg ein einziger ursprünglich culdeischer Bischof, der (aus Klugheit!) den Forderungen Winfrids sich gefügt hatte. Bei den „reliquis episcopis" die noch Theil genommen, wird man an Gaunald von Regensburg, Johann von Salzburg, Erembert von Freising und an fränkische Bischöffe zu denken haben.

17) Herausgeg. v. Mederer Ingolst. 1793. — Daß sie in diesem Zeitpunkt erlassen sind, habe ich in meiner „Culd. Kirche" Stück 6 bewiesen. Sie

mannengesez[18]), tyrannische Geseze, durch welche Baiern und Alamannien politisch wie kirchlich unter die Frankenherrschaft geknechtet werden sollten. Aber nun bemächtigte sich Verzweiflung dieser Völker, ein furchtbarer Aufstand gegen die Franken brach alsbald im Sommer 742 aus. In fünfjährigem blutigem Kriege (742—746) suchten der Alamannenherzog Thiotbald und der Baiernherzog Odilo die Fesseln der fränkischen Oberherrschaft abzuschütteln; mit wechselndem Glücke; denn mehrmals mußte sich Alamannien unterwerfen, Odilo fliehen und sein Land der Plünderung überlassen, aber mit ungebrochenem Muthe griffen sie immer wieder neu zu den Waffen; Sachsen und Slaven wurden zur Hülfe gegen die Franken herbeigerufen, in Aquitanien ein gleichzeitiger Aufstand angezeddelt; am Ende (746) lud Karlmann die alamannischen Großen und Edlen zu einer friedlichen Besprechung nach Canstatt, und ließ sie, da sie arglos erschienen, dort unversehens umzingeln und niedermezeln[19]). Alamannien hörte auf, Herzogthum zu sein, und wurde durch fränk. Kammerboten regiert, und für die alten Culdeercönobien St. Gallen und Reichenau brach nun eine Zeit der Drangsal herein. In Constanz wurde (746) Sidonius als römischer Bischof eingesezt; er führte in Reichenau sofort die Benediktinerregel ein, plünderte und verschleuderte die kostbare Bibliothek; St. Gallen beraubte er mit Hülfe zweier Kammerboten (Warin und Ratpert) der Klostergüter; und da der Abt Othmar (der Verfasser oder wenigstens Urheber und Beförderer der ältesten alamann. Bibelübersezung) bei Pipin Schuz suchte und fand, klagte ihn Sidonius als verehelichten Kleriker der „Unzucht" an, und verurtheilte ihn zum Tode des Verhungerns. Ein treuer frater, Perahtgoz, wußte dem Eingekerkerten Speise zuzuschaffen, und ein alamannischer Edler, Gozbert, brachte es durch Verwendung bei Pipin dahin, daß Othmar ihm zur Bewachung übergeben wurde. So endete Othmar 759 auf der Rheininsel Stein, zwar als Gefangener, doch in Gozberts Händen, unter Gebeten sein Le-

---

stimmen theilweise wörtlich mit den Beschlüssen des Conc. German. überein, und schüzen durch Drohung der schwersten Strafen den Episcopat im röm. Sinn, von dem man vor 739 in Baiern gar nichts gewußt hatte. — Karlmann gab diesem Gesezbuch eine Vorrede, welche die absichtliche Fiction enthält, als ob schon Dagobert I (zu einer Zeit, wo Baiern noch heidnisch war!!) dies Gesezbuch hätte verabfassen lassen.

18) Eine Umarbeitung eines älteren (wirklich alamannischen) Gesezes im Sinne des Conc. Germ.

19) Stälin würtemb. Gesch. Bd. I, S. 183.

ben. – Nicht so schlimm ging es in Baiern. Daß Karlmann's bei Canstatt bewiesene Frömmigkeit (er wurde nach seinem Tode unter die röm. „Heiligen" aufgenommen) des Regierens müde, sich noch 746 in das bened. Mutterkloster Monte Cassino zurückzog, war Ein günstiger Umstand; denn dem nun zur Alleinherrschaft gelangten Pipin war, ebenso wie dem Martell, die Freundschaft mit Rom nur Mittel für seine polit. Zwecke, daher er nicht mit rücksichtlosem Fanatismus auf die Gefahr neuer Aufstände hin dreinschlagen wollte. Dazu kam zweitens, daß ein Halbbruder Pipins, Grifo, nach Odilo's Tode dessen Sohn Thassilo verjagte, und in Baiern als Pipins Gegenkönig auftrat. Pipin schlug ihn, hielt es aber nun für gerathen, die Baiern durch Milde von neuen Aufstandsversuchen abzuhalten; so gab er ihnen ihren Thassilo zum Herzog (748), und ließ diesem und ihnen die alten culdeischen Abtbischöffe. So erklärt sich, daß Wigbert v. Regensburg bis an seinen Tod (756) Bischof blieb; daß Thassilo den culdeischen Abtbischof Virgil (seit 743) als Bischof bestätigte (748), einen Mann, welcher die Weihe von Rom anzunehmen ausdrücklich und beharrlich bis zu seinem Tode sich geweigert hat; daß an des 744 gestorbenen Vivilo von Passau Stelle, in der Person des Sidonius (nicht mit dem Constanzer zu verwechseln) ein neuer culdeischer Abtbischof (und eifriger Gegner Winfrids, vgl. epist. 71 Würdtw. 82) trat. Freilich von einem selbständigen Bestehen der Culdeerkirche in der alten Weise konnte auch in Baiern nicht mehr die Rede sein; unter der Oberherrschaft der Franken stehend, mußte Thassilo sicherlich in einer Menge von Punkten nachgeben, wie Pipin in anderen ihm nachgegeben hatte, mithin empfing die Kirche im ganzen römisches Gepräge; doch blieben einzelne culdeische Einrichtungen und, was mehr ist, culdeischer Geist und culdeische Sympathieen erhalten, troz Winfrids stetem aber vergeblichem Poltern.

Dieser Mann, der seinen hohen persönlichen Muth einem Eichstamm gegenüber (s. Anm. 7) so glänzend erwiesen hatte, entwich, sobald der bair. Aufstand ausbrach, aus Baiern, um nie mehr dahin zurückzukehren. Er wandte sich in das Frankenreich, um nun auch hier, was von Culdeern übrig war, gründlich auszurotten. Er sezte römische Bischöffe statt der culdeischen in Rouen, Rheims und Sens ein (743), hielt eine Synode in Lestines (743), welche die Beschlüsse des Conc. Germ. bestätigte und namentlich (in cp. 1) das Monopol des Benediktinerordens (somit die Auflösung oder Umwandlung aller Culdeercönobien) auch für das Frankenreich decretirte. Nun ließ er zwei culdeische Abtbischöffe, Clemens und Aldebert, eigenmächtig gefangen nehmen, und berichtete dem Pabste

über die Greuel dieser haeretici pessimi et publici, blasphemi contra Deum et contra catholicam fidem. Aldebert (ohne Zweifel Bisch. v. Verdun) war verehelicht, und hatte auf freiem Felde (nach alter britischer wie deutscher Sitte) Kreuze errichtet, wo er die Umwohner zum Gottesdienst versammelte und ihnen im Freien das Evangelium predigte. Clemens hatte nicht bloß eine Ehefrau, sondern gar auch noch zwei Söhne von ihr, „et tamen sacerdotium sibimet vendicat!“ Eine zu Soissons (744) gehaltene Synode von 23 Bischöffen [20]) erklärte den Aldebert für verdammt und abgesezt, und verordnete die Zerstörung der von ihm errichteten gottlosen Kreuze. Allein das Volk hing zu sehr an Aldebert und Clemens; die Maßregel war nicht durchführbar. Eine fränkische Gesammtsynode scheint sogar (745) die beiden gräßlichen Kezer in Schuz genommen zu haben; wenigstens appellirte Winfrid nun nach Rom, und wußte eine Menge neuer Klagpunkte vorzubringen, von denen im Jahr zuvor noch nicht die Rede ist. Aldebert hat z. B. die Bauern verführt, ihn für einen apostolischen Mann zu halten; er hat als Abtbischof episcopos eingesezt, die von ihm erbauten Kirchen keinem Heiligen gewidmet, die Leute von Wallfahrten nach Rom abgehalten. Dazu wird ihm angedichtet, er habe neu erbaute Kirchen nach seinem eignen Namen genannt (möglich, daß das Volk solche Kirchen „Aldeberts Kirchen“ nannte) und seine Haare und Nägel dem Volk zur Verehrung gegeben (!!) endlich aber die Ohrenbeichte verworfen. Zacharias hielt nun (745) eine Lateransynode (ep. 58 und 60), verdammte auf ein paar apokryphe Schriftstücke [21]) hin, die ihm Winfrid nebst einem silbernen Pokal und einem Messgewand übersandte, und über deren Echtheit nicht einmal eine Untersuchung gepflogen wurde, den Aldebert und Clemens nebst einem dritten, Gottschalk, ungehört, und befahl, daß ein neues fränkisches Concil sie vorladen, und wenn sie hartnäckig wären, nach Rom liefern solle. Lezteres geschah nicht, sondern Aldebert wurde in einen finstern Kerker des von Winfrid neugestifteten Benediktinerklosters Fulda geworfen, dort lange gepeinigt, und bei einem Fluchtversuch ermordet [22]). Was aus Clemens ge-

20) Diese Synode erklärt (in cp. 3 ihrer Akten, bei Giles II, 27, Würdtw. p. 150) abermals den Benediktinerorden für den allein gestatteten.

21) Das eine war eine — Gott weiß von wem? geschriebene — vita Aldeberti, das andre ein gnostisches Gebet mit Engelanrufungen, dessen Verfasser Aldebert sein sollte. Sehr suspekt ist, daß die sofortige Verbrennung dieser Schriftstücke (wie es scheint: auf Begehr des Boten Winfrids) beantragt wurde, was aber Zacharias dann doch nicht zugab.

22) Perz II, 354 f.

worden, ist unbekannt. — Auf dem Stuhle von Verdun erscheinen von diesem Zeitpunkt an keine aus Tholey hervorgegangenen Bischöffe mehr.

Auch den Stuhl von Rheims eroberte Winfrid für Rom, indem er den Culdeerbischof Milo ab- und den Rombischof Abel einsezte. Doch selbst dieser, sowie andere von ihm im Frankenreich eingesezte Bischöffe weigerten sich zu seinem großen Aerger beharrlich, das Pallium von Rom anzunehmen, (ep. 75, W. 86), und es scheint, daß sie bei Pipin Schuz und Sympathie fanden.

In Mainz saß der culdeische Abtbischof Gewielieb, welcher einst als (noch unordinirter) Jüngling bei einem Zuge Martells gegen die Sachsen seinen von den Sachsen erschlagenen Vater, den B. Gerold von Mainz, „gerächt" haben soll durch „meuchlerische" Erschlagung des Mörders. Bedenkt man, daß wir über den Vorfall nur eine späte, im Geiste der Verehrung für Winfrid geschriebene Nachricht haben[23]), und erwägt man, wie Winfrid selbst schon die „Greuel" der abzusezenden Culdeer in's Aschgraue zu coloriren gewohnt war, so ist selbstverständlich, daß jener Bericht übertrieben sein muß. Das Wahre wird sein, daß Gewielieb, in der Vertheidigung seines Vaters unmittelbar begriffen, den Sachsen, der gegen jenen den Todesstreich geführt, sofort niedergestochen haben wird. Dabei darf dann nicht vergessen werden, daß Vater und Sohn nach bestehendem Gesez als Krieger in der Schlacht standen, wo keine andern Pflichten, als die des Kriegers, für sie galten. Als einen „homicidae filius in adulterio natus" hat Winfrid (vgl. ep. 60) den Gewielieb denuncirt, und dabei von „ceteris horribilibus" geredet, woraus dann jene spätere Ausmalung entstanden sein mag. Vergeblich reiste Gewielieb persönlich nach Rom; die von seinen culdeischen Vorfahren erbaute Kirche sammt Cönobium wurde ihm einfach abgenommen, und Winfrid selber (747 oder 748) als Metropolit in Mainz eingesezt (nachdem ihm die Franken zuvor Cöln hatten zum Siz anweisen wollen). Als Gewielieb sich über diesen Raub beklagte, urtheilte der Pabst (ep. 76, W. 87:) „detestabiliter respuendus est."

Desgleichen wurde der Culdeerbischof Luido v. Speier ab- und ein Römerbischof David eingesezt (um 747 vgl. ep. 68 W. 78). Nicht so leicht ging es in Cöln und Utrecht. Nachdem Willebrord (um 744) gestorben war[24]), wollte Winfrid eiligst in Utrecht

---

23) Perz ebendas.

24) Willebrord hatte schon 726 sein Testament gemacht, und alle seine thüringischen Besizungen (nicht dem Winfrid, sondern) dem Culdeerkloster Epternach vermacht.

zugreifen; aber der Cölner Culdeerabt Gregor stützte sich [25]) auf ein altes Schenkungsdiplom Dagoberts, wonach Utrecht dem Cölner Abtbischof unterworfen sein sollte. Pipin, welcher nicht den Anschein haben wollte, als ob er alte merovingische Dotationen zu annulliren wage (denn Childerich war damals noch König), ließ den Abtpresbyter Gregor v. Cöln in seinem Amte, und selbst in der Folge noch blieben die Bischöffe von Utrecht dem Cölner Stuhle untergeordnet und empfingen in Cöln ihre Weihe [26]). Bereits im Jahre 747 (ep. 68) erscheint aber in Cöln ein dem Winfrid ergebener römischer Bischof Agilulf, ebenso in Cambrai, Tungern (Lüttich) Beauvais, Amiens, Tournay. Im J. 748 gab Zacharias dem Metropoliten v. Mainz, Winfrid, ein Oberaufsichtsrecht wie über Cöln, so über Utrecht (ep. 72).

Nun war auch der Zeitpunkt gekommen, wo Pipin vom röm. Stuhl die versprochene Bezahlung für den geleisteten Dienst, nämlich für die vollendete Zerstörung der culd. Kirche, und Organisation eines das ganze Frankenreich nebst Alamannien, Thüringen, Hessen und Friesland, unter Roms Supremat stehenden Episkopates, einkassirte. Im Jahre 751 hat Winfrid seinen vertrautesten Schüler Lullus nach Rom geschickt mit geheimen mündlichen Aufträgen, welche er dem röm. Bischof Zacharias allein unter vier Augen ausrichten mußte [27]); vorsichtig antwortete dieser, Lullus habe die Frage, ob Storchfleisch zu essen erlaubt sei, richtig ausgerichtet; daß nun um dieser Frage willen Winfrid seinen alter ego nicht nach Rom geschickt hat, ist klar. Im folgenden Jahre werden der am Hofe Pipins lebende Benediktinerabt Fulrad nebst dem von Winfrid in Würzburg eingesetzten Bischof Burghard als offizielle öffentliche Deputation nach Rom geschickt, und überbringen die officielle öffentliche Anerkennung des Königthums Pipins und der Absezung Childerichs III [28]). Bei der Thronbesteigung zu Soissons war es Winfrid, der als Stellvertreter des röm. Bischofs die vorläufige Salbung [29]) dem neuen König ertheilte [30]). Unmittelbar darauf

25) Epist. 94 (Würdtw. 105) ohne Datum; in das Jahr 744 oder 745 gehörig.

26) Mabillon acta Bened. III, B, 319. Pertz II, 408.

27) Epist. 75 u. 76 (Würdtw. 86 u. 87.)

28) Annales Einhardi.

29) Diese wurde um so minder unterlassen, da die zwei Jahre später erfolgte Salbung durch Stephan v. Rom damals noch in weitem Felde stand, während dem Usurpator doch alles daran liegen mußte, sogleich sichtbar mit den Zeichen der kirchlichen Weihe versehen zu werden.

30) So die eigentlich fränkischen Annal. Lauriss. minores, denen die

bat Winfrid (ep. 79), den Lullus schon jezt als seinen künftigen Nachfolger anzuerkennen, und wenn Pipin (ep. 80) ohne weitres dieser Bitte genügt hat, so sieht man klar genug, daß er beiden zu Danke verpflichtet war — ohne Zweifel wegen der Belehrung über den Genuß des Storchfleisches!

Im Jahre 755 erntete Winfrid endlich auf einer Reise, die er nach Friesland machte, um wegen des Bisthums Utrecht Anordnungen zu treffen, den Lohn seiner Bemühungen um die Heidenmission, womit er einst geprahlt hatte. Eine Schaar der Sachsen, für deren Bekehrung er nichts gethan hatte, schlug ihn todt. Er hinterließ statt einer wohlorganisirten, blühenden evangelischen Kirche, die er in Deutschland und dem Frankenreiche vorgefunden, eine in allen Fugen zerrissene, bis ins Mark zwieträchtige [31]), verwilderte und verwildernde, unter den Geist zäher todter Gesezlichkeit geknechtete [32]).

---

majores, die Annal. Einhardi und die meisten andern folgen. Nur die aus dem Culdeerkloster Murbach stammende Familie der oberrheinischen Annalen läßt den verhaßten Winfrid — und die der St. Gallen-Reichenauer Annalen die ganze Thronbesteigung unerwähnt. Gegen die bodenlosen Schlüsse, die Rettberg hieraus gezogen, vgl. meine „Culdeische Kirche" Stück 6, §. 47.

31) Auf allen Punkten sezte sich Jahrhunderte lang der Kampf zwischen den Klöstern und den Bischöffen um ihre gegenseitigen Rechte, wobei es unzähligemale bis zu blutigen Fehden kam, fort. Mit großer Zähigkeit suchten namentlich die alten Culdeerklöster jeden, wenn auch oft nur äußerlichen Rest alter Einrichtung zu erhalten. In Remirmont existirte bis 1157, (Bulle Hadrians IV bei Mab. acta II, p. 398) ja bis 1613 (ebendas.) noch eine Partei, die an der regula Columbani krampfhaft festhielt; Fescanum wurde erst 1001, Monstier en Der erst unter Ludw. d. Frommen benediktinisch. In St. Gallen haben die Mönche noch bis in's 10. Jahrhundert unter der schwarzen Benediktinerkutte heimlich ihr weißwollenes Culdeergewand getragen (Gerbert hist. nigrae silvae I, 167) u. dgl. mehr. — Auch nachdem der culdeische Geist unter den Kämpfen verloren gegangen war, blieben wenigstens die Kämpfe u. Streitigkeiten selber fortbestehen.

32) Merkwürdig ist, wie von Baiern aus im 9. Jahrhundert noch einmal ein Funke culdeischen Geistes aufflackerte. Dort hatten sich culd. Verfassungseinrichtungen, dort culdeischer Missionsgeist (Bekehrung der Avaren und Slaven durch Virgil v. Salzburg) erhalten. Als Virgil starb, machte Thassilo den Arno zu dessen Nachfolger, welcher erst 798 von Leo III die Weihe zum (Erz-)Bischof annahm, und die Eingliederung der bair. Kirche unter den röm. Supremat wenigstens auf friedliche und milde Weise vermittelte. — In dieser Atmosphäre hat Ludwig der Deutsche 817—843 als Baiernkönig gelebt, bis er durch den Vertrag von Verdun König von ganz Deutschland wurde. Während nun der Bischof von Rom es war, der die Söhne gegen Ludw. d. Frommen aufhezte, und lezteren am 28. Juni 833 so schmählich betrog, so war es

§. 79.

Einmischung der römischen Bischöffe in weltliche Händel (741–816.) (Adoptianischer, und fränkischer Bilderstreit.)

Rasch genug sollte der karolingisch umgeschaffene Staat es inne werden, daß die vermeintlich und vorgeblich geistliche Macht, welche er zur Gründung seiner Dynastie und Centralmonarchie zu Hülfe gerufen und welcher er die Kirche des Frankenreiches und Deutschlands als Kaufpreiß hingeworfen hatte, — ihrem wahren und innern Wesen nach keine geistliche, sondern eine mit dem Schafspelz der Christusherrschaft nur äußerlich bekleidete, innerlich aber eine Weltmacht, eine Macht dieser Welt, sei, deren Streben nicht dahin gerichtet sei, daß Christus, sondern dahin, daß Rom zur Herrschaft

---

Ludwig der Deutsche, der mit seinen Baiern den alten Vater bei und nach dem Reichstag von Compiegne so begeistert unterstüzte. Sein einflußreichster Rathgeber, der Kanzler Grimold war aber 822—833 Reichenauer Frater und Schüler Reginberts gewesen; und kaum war Ludwig deutscher König geworden, so fertigte Grimold mit seiner Ermächtigung eine Urkunde aus, wodurch St Gallen nach einem Jahrhundert unsäglicher Leiden seine alte Immunität und freie Abtswahl wiedererhielt. Zuerst nämlich übergab er dem Grimold das Culdeercönobium Weißenburg a. d. Lauter (Thegan. vita Ludovici cp. 47); dann, als Grimold dort dem Lotharisch gesinnten B. Otgar v. Mainz weichen mußte, sezte Ludwig zu St. Gallen den römisch gesinnten Abt Berwick ab und Grimold selbst als Abt ein; dieser regierte das Kloster durch den Unterabt Hartmuot (seinen nachherigen Nachfolger), während er selbst in Ludwigs Umgebung als dessen Kanzler bis an sein Ende blieb. Ebenso wurde Reichenau vom Constanzer Supremat befreit und erhielt Walafrid zum Abt; auch das altculdeische Kloster Altaich in Baiern erhielt seine Immunität zurück. Mit Grimold und Hartmuot begann nun die neue Blüthe und liter. Bedeutsamkeit St. Gallen's. Unschäzbare Dokumente wurden aus dem Staube gezogen und als Bibliothek angelegt; das Band mit Irland ward wieder geknüpft; der gelehrte Ire Moengal errichtete mit Iso und Wichram unter Hartmuot die theol. Klosterschule in St. Gallen, welche für das ganze Mittelalter von hoher Bedeutung war. Hier begannen nun die von dem Drucke der röm. Hierarchie freigewordenen Deutero-Culdeer (wie wir sie nennen können) — wenn sie auch nicht die altculdeischen Cönobialeinrichtungen herstellen konnten, doch die Aktenstücke und literarischen Ueberreste der Culdeerzeit mit höchster Pietät (vgl. den Brief Ermenrichs an Grimold, St. Gallen, Stiftsbibl. cod. nro. 265) zu sammeln und die vitae jener Väter zu verfassen, leztres freilich so, daß sie (vgl. §. 84 Anm. 5) manche specifisch-culdeische Züge, die in der karol. Zeit Anstoß gegeben haben würden, verhüllten, verschwiegen, verwischten. (Vgl. Ernst Dümmler, St. Galler Denkmale, in den Mittheilungen der antiq. Gesellschaft zu Zürich Bd. II, Heft 6.)

über die Welt gelange. Zwar scheinen die ersten Schritte des durch Pipins Dienst nun über das ganze Abendland den Kirchenprimat übenden römischen Stuhles (des sogenannten „Papstthums") unschuldiger und rein defensiver Art. Als der Longobardenkönig Aistulf das Gebiet von Ravenna erobert hatte, und Rom bedrohte, rief B. Stephan II v. Rom (752—757) den König Pipin d. Kleinen zur Hülfe gegen jenen herbei. Aber wie oft waren in den Jahrhunderten der Völkerwanderung germanische Volksheere gegen Rom an- und in Rom eingerückt, ohne daß der Bischof Roms dadurch zu weiterem, als etwa einer Bitte um Schuz für die Einwohner, wie sie einem geistlichen Hirten ziemte, wäre veranlaßt worden! Was konnte es ihn kümmern, ob der christliche Longobardenkönig oder ob der byzantinische Kaiser über Rom herrschte? Hatte er doch vielmehr (vgl. oben §. 74) dem Vorrücken der Longobarden die Befreiung von dem byzantinischen Drucke zu danken! Aber das genügte ihm bereits nicht mehr. Seit 568 gewöhnt, das Gebiet von Rom auf eigne Faust mit dem Schwerte des Krieges zu vertheidigen, trachtete er nun darnach, dies Gebiet als einen weltlichen Staat zu besizen; das „patrimonium Petri" sollte ein irdischer Staat unter den andern Staaten werden. Darum schrieb jezt Stephan II bei Aistulfs Heranrücken an König Pipin einen Brief voll hierarchischen Hochmuthes; unter Androhung der ewigen Verdammnis, falls er zu gehorchen säume, forderte er ihn auf, gegen Aistulf zu Felde zu ziehen. Der geistliche Bann, wie er im Lauf der Zeit hierarchisch und widerbiblisch sich ausgebildet hatte, wurde zum Mittel für weltlich politische Zwecke misbraucht. — Pipin gehorchte, wohl mehr aus eigner Politik als aus Furcht vor den Drohungen des Pontifex; er belagerte den Aistulf in Pavia (754), nöthigte ihn, das Eroberte an Rom zurückzugeben, und wie Aistulf nach Pipins Abzug von neuem in den Exarchat einfiel, schlug Pipin ihn (755) abermals auf's Haupt, zwang ihm die Eroberungen ab, Rom behielt er (als patricius Romae) in eignem landesherrlichem Besiz [1]); dagegen erhob er den römischen Bischof zum „patricius des Exarchates", also zum irdischen Fürsten und Landesherrn. Zum Dank dafür wiederholte nun Stephan in Person die, drei Jahre zuvor durch Winfrid ertheilte Salbung zum Könige.

Seine Nachfolger hatten nichts weiter zu thun, als das durch

---

1) Dabei galt die byzant. Oberhoheit halb und halb noch als anerkannt; vgl. Hadrians I Br. an Constantin und Irene vom J. 785 (bei Mansi tom. XII, pag. 1056 ff.)

ihn gegründete zu erhalten, und in gleichem Geiste fortzufahren. Stephan III (768–772) hat, indem er 769 auf einer Lateransynode festsetzte, daß nie ein Laie, nur ein Kleriker bis zur Würde eines röm. Bischoffs aufsteigen dürfe, den hierarchischen Unterschied zwischen Klerus und Laienschaft consequent vollendet; er hat, indem er den von Constantin Kopronymus (vgl. oben §. 64) verworfenen Bilderdienst feierlich sanktionirte, den Grund nicht allein zu dem fränkischen Bilderstreit, sondern zur ganzen abendländisch-mittelalterlichen Bilderverehrung gelegt; als weltkichen Politiker und Träger einer Weltmacht aber hat er sich erwiesen, als er, der sich den Stellvertreter des Friedensfürsten nannte, jede friedliche Annäherung zwischen dem Frankenkönig Karl d. Gr. und dem Longobardenkönig Desiderius zu verhindern, und namentlich den ersteren von einer Vermählung mit der Tochter des zweiten abzuhalten suchte[2]). Anfangs freilich vergeblich; denn Karl vermählte sich dennoch mit Desideria (771); wenn er sie aber im Jahre darauf wieder verstieß, so mögen wohl neue Ränke des Rombischofs dabei mitgewirkt haben. Wenigstens zog Karl, sobald B. Hadrian I v. Rom (772—795) ihn gegen Desiderius zu Hülfe rief, sofort gehorsam aus, zerstörte (774) das longobardische Reich, und schenkte dem röm. Stuhle zum Exarchat v. Ravenna hinzu noch die Gebiete von Benevent und Ancona. Zum Dank dafür bezeichnete ihn Hadrian (in einem Briefe an ihn, 777) als den novus christianissimus Constantinus.

In dem Maße aber, als der Rombischof sich mit weltlichem Machtbesitz abspeisen ließ, büßte er zunächst an geistlichem Herrscheransehen ein. Zwar fuhr Karl fort, wie schon sein Vater Pipin begonnen, die Cultus- und Kircheneinrichtungen nach römischem Schnitt umzumodeln[3]); auch hatte es keinen Anstand, daß der

2) Sein Br. an Karl vom Jahr 770 im Codex Carol nro. 45. Er erklärt darin den Gedanken an einen solchen Ehebund für eine diabolica immissio, für eine desipientia, und appellirt an den Stolz Karls, „daß das alle Völker der Erde überragende Volk der Franken sich doch nicht durch eine Verbindung mit der foetentissima Longobardorum gens besudeln möge". Auch hier werden die geistlichen Mittel für weltliche Zwecke aufgespielt. Er beschwört Karl im Namen des h. Petrus, sich nicht zu unterstehen (praesumat) die Tochter des Desiderius zu freien, und droht ihm, „wenn er sich unterstehe, gegen seine Ermahnung zu handeln", mit dem anathema, sodaß er „mit dem Teufel und allen Gottlosen dem ewigen Feuer zum Verbrennen übergeben werde."

3) Unter Pipin d. Kl. kam B. Stephan nach Gallien und verabredete mit ihm die Einführung des römischen psallendi ordo im Frankenreich (Carol. M. contra synod. Graec. lib. I, cp. 6) und so wurde dort statt des bisherigen

Adoptianismus, eine geistlose Aufwärmung des Nestorianismus [4]), auf der von Karl d. Gr. 794 nach Frankfurt a. M. berufenen Reichssynode verdammt wurde; in Betreff des Bilderstreites dagegen hielt Karl das Recht des selbständigen Urtheils seiner Landesbischöffe der Autorität des röm. Stuhles gegenüber aufrecht. In den Bilderstreit ward nämlich die fränkische Kirche hineingezogen durch eine griechische Gesandtschaft (767), welche wahrscheinlich den Zweck hatte, ein Gutachten der fränk. Kirche zu er=

„Missale Gothicum" (bei Mabillon de liturg. Gallic. lib. 3 pag. 174 ff.) das sogen. „Missale Francorum" (ebend. p. 177 ff.) eingeführt. (Vgl. mein Dogm. v. h. Abendm. 1 S. 374 ff.) Ebenso ließ sich Pipin von Zacharias die capitula de sacerdotali ordine schicken (siehe Zach. ad Bonif. bei Mansi XII p. 334.) Karl d. Gr. ließ sich nun auch das Sacramentarium Gregorii Magni vom röm. Bischof mittheilen zur Einführung im Frankenreiche, und erhielt dazu noch zu gleichem Zwecke den von Dionysius Exiguus gesammelten, seither vermehrten Codex canonum (s. §. 81.)

4) In dem, den Muhammedanern unterworfenen Theil von Spanien, wo man von der Rücksicht auf die Kirchen= und Lehraufsicht christlicher Kaiser und Könige frei war, und wo die nestorianische Grundanschauung sich nie völlig verloren hatte, und in Marius Victorinus und Isidorus Hispalensis Vertreter gefunden hatte, suchte Erzb. Elipandus v. Toledo (um 790) den Einwürfen der Muhammedaner gegen die Gottheit Christi dadurch zu begegnen, daß er in nestorianischer Weise den Sohn Gottes und den Menschen Jesus auseinanderriß. Er lehrte eine gewisse Verbindung, die zwischen beiden bestehe; um dieser Verbindung willen sei der Mariensohn Jesus zum „Sohne Gottes" „adoptirt" worden (Christus secundum carnem adoptione filius Dei est, non genere; Unigenitus Dei filius est ex Deo vero sine adoptione; Primogenitus vero in adoptione); er sei also ein Titular=Gottessohn. — B. Felix v Urgel stimmte ihm lebhaft bei; gegen beide trat B. Etherius v. Osma auf erst mit einfachem mündlichem Zeugnis der Wahrheit; dann als Elipandus ihn mit heftigen und hochfahrenden Anschuldigungen verleumdete, mit einer ausführlichen Streitschrift (adv. Elipandum libb. II.) — Als die Irrlehre sich auch in dem fränkischen Theil von Spanien verbreitete, und eine Syn. zu Narbonne (788) die Streitfrage aufgriff, lud Karl d. Gr. den Felix vor eine Synode nach Regensburg, welche ihn des Nestorianismus überführte und zum Widerrufe nöthigte. Als aber Felix, nach Spanien zurückgekehrt, von neuem den Adoptianismus predigte, berief Karl 794 eine neue Synode nach Frankfurt a. M. Diese, aus 300 Bischöffen bestehend, und unter Alkuins geistiger Leitung stehend, bestätigte das Regensburger Anathem. Die Adoptianer im fränkischen Spanien wurden durch Erzb. Leidrad v. Lyon bekehrt, Felix bewogen, 799 auf einer Syn. zu Aachen zu erscheinen, und nochmals zu widerrufen. Felix lebte dann in Lyon unter kirchlicher Aufsicht bis zu seinem Tode (816). Elipandus, im maurischen Spanien, blieb bei seinem Irrthum. Der Adoptianismus erhielt sich dort noch einige Jahrzehente.

holen. Pipin berief eine Synode nach Gentilly (Gentiliacum), über deren Beschlüsse nichts bekannt ist. Karl d. Große ließ der zweiten nicän. Synode (s. §. 64) mit ihrer Bilderverehrung eine Widerlegungsschrift (libri Carolini, 790) entgegenstellen. Hadrian I war sehr ungehalten darüber; er schrieb an Karl (Mansi XIII, pag. 759 ff.): Si quis sanctas imagines Domini nostri J. Chr. et ejus genitricis atque omnium sanctorum secundum ss. patrum doctrinam venerari noluerit, anathema sit. Allein unbeirrt durch diesen Machtspruch, vernahm Karl die Frankfurter Synode (s. Anm. 4) über die Frage, und diese bestätigte die Verwerfung der nicänischen Bildersynode[5]). Eine abermalige Gesandtschaft, die Michael Balbus an Ludwig den Frommen schickte, veranlaßte, daß eine Syn. zu Paris (825) sich abermals, mit ausdrücklichem Tadel gegen den röm. Bischof gegen die Bilderverehrung erklärte[6]). Der röm. Bischof wagte nicht, sein Anathem geltend zu machen[7]);

5) Du Tillet. concil. Francofurd. Mansi t. XIII p. 909. Annal. Lauriss. ad 794.

6) Bei Mansi XIV pag. 415 ff. — (Hadrianus) indiscrete noscitur fecisse in eo, quod superstitione eas (imagines) adorare jussit. Inseruit etiam... quaedam testimonia patrum. . valde absona et ad rem, de qua agebatur, minime pertinentia... Non tantum scienter, quantum ignoranter a recto tramite deviavit. In Rom und Italien habe die pestis hujus superstitionis sehr überhand genommen. — Die Synode verwirft, daß man imagines Sanctorum temerario ausu confringat et penitus abolere praesumat, ebenso aber, daß man dieselben adoret. — Wie die Duldung der Bilder hernach auch im Frankenreiche zur Verehrung derselben führte, zeigt der Verlauf der Geschichte des Mittelalters.

7) Noch bis 900 findet sich jene nic. Synode in den fränkischen Annalen als pseudosynodus bezeichnet. B. Claudius v. Turin (821—839) durfte es wagen, jegliche Creaturvergötterung, jegliches Suchen von Hülfe bei einer Creatur, besonders die Anrufung der homines mortui, qui pie vixerunt, als perniciosissimum errorem zu bekämpfen (in seinen „libris informationum“ und seinem „apologeticum“). Ueber die Bilderverehrung schreibt er: Si Sanctorum imagines hi, qui daemonum cultum reliquerunt, venerantur, non idola reliquerunt, sed nomina mutaverunt. Es heiße den Sohn Gottes von neuem kreuzigen, wenn man sein Heil und seine Hülfe anderswo, als allein bei ihm selber, suche. (Vgl. §. 87 Anm. 28). — Aehnlich Erzb. Agobard von Lyon (816—840) in seinem lib. contra eorum superstitionem, qui imaginibus obsequium deferendum putant. Es heiße das: divinum deferre honorem. Adoretur colatur veneretur a fidelibus Deus; illi soli sacrificetur, vel mysterio corporis et sanguinis, quo sumus redemti. Angeli vel homines sancti amentur, honorentur caritate, non servitute. Non iis corpus Christi offeratur, cum sint hoc et ipsi. Non ponamus spem nostram in homine sed in Deo. Flectamus genu in nomine solius Jesu. — Clau=

er mußte sich vor der Hand mit dem Beistand, den das Frankenreich seinen weltlich-politischen Bestrebungen gewährte, zufrieden geben. Und wie Zacharias dem Pipin dafür, daß er die Kirche des Frankenreichs dem röm. Stuhl unterworfen hatte, mit der fränkischen Königskrone gelohnt hatte, so lohnte Leo III die Gründung eines Kirchenstaates dem König Karl dem Gr. mit der Krone des römischen Reiches.

---

dius v. Turin war von Geburt ein Spanier (Br. des Jonas B. v. Orleans an Karl d. Kahlen in der Bibl. patr. max. t. XIV, pag. 139), er soll in seiner Jugend den Felix von Urgel zum Lehrer gehabt haben; von einem geistigen Einfluß dieses Lehrers zeigt sich jedoch bei Claudius nicht die leiseste Spur; vielmehr war Claudius strenger Augustinianer und gelehrter Kenner der Kirchenväter; er hat Commentare über viele Bücher der h. Schrift verfaßt. Daß er seinen Comm. über den Gal. br. dem irischen Abte des Culdeerkloster Solignac, Dructerann, widmete, sowie der Umstand, daß sein Apologeticum sich gerade im Kloster Bobio erhalten hat, scheinen auf einen geistigen Verkehr und Zusammenhang zwischen ihm und den unter römischem Drucke noch vorhandenen kryptoculdeischen Resten hinzuweisen und so gewinnt die seit Alters verbreitete Tradition (Bibl. p. m. ebendas.) daß er ein Scotus gewesen, Licht und Sinn; nicht der schottischen Nation, wohl aber der noch in Ueberresten vorhandenen Cönobialgemeinschaft der Culdeer (dem ordo regulae Columbani) hat er angehört. Wiederum hat sich eine heimliche Anhängerschaft des Claudius (den Ludw. d. Fr. vor römischer Verfolgung schützte) in Oberitalien wohl noch einige Jahrhunderte erhalten. — Claudius spricht in seinem Comment. zum Gal. br. scharf und entschieden die altculdeische evangelische Heilslehre aus. (Non enim aufert peccata, nisi gratia fidei, quae per dilectionem operatur.) — Vgl. unten §. 87 Anm. 26.

Register

zum ersten Bande.

(Die Ziffern weisen auf die Seitenzahlen.)

Ebrard, Johann Heinrich August,

Handbuch der christlichen Kirchen- und Dogmen-Geschichte für Prediger und Studirende

Bd.: 1

Erlangen (1865)